Biblioteca HELIOS

J. P. Proudhon

¿QUÉ ES LA PROPIEDAD?

INVESTIGACIONES ACERCA DEL PRINCIPIO DEL DERECHO Y DEL GOBIERNO

Adversus hostem aeterna auctoritas esto.
Contra el enemigo, la demanda es eterna.

LEY DE LAS DOCE TABLAS

Traducción de DIONYSIOS

Editorial B. Bauzá
Aribáu, 175 y 177
BARCELONA

Int. Instituut
Soc. Geschiedenis
Amsterdam

ES PROPIEDAD
de la
EDITORIAL B. BAUZÁ



Talleres Gráficos B. Bauzá. — Aribáu, 175 y 177. — Barcelona



CAPITULO I

Método seguido en esta obra. — Idea de una revolución

Si tuviese que contestar a la siguiente pregunta: «*¿Qué es la esclavitud?*», y contestase, en pocas palabras, «*Es el asesinato*», mi pensamiento sería desde luego comprendido. No tendría necesidad de largos razonamientos para demostrar que el poder de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un poder de vida y muerte, y que hacer a un hombre esclavo es asesinarlo. ¿Por qué, pues, a la pregunta «*¿Qué es la propiedad?*» no puedo contestar igualmente «*Es el robo*», sin tener la certidumbre de no ser comprendido, a pesar de que esta segunda afirmación no es más que la primera trasformada?

Me decido a discutir el principio mismo de nuestro gobierno y de nuestras instituciones: la propiedad; estoy en mi derecho. Puedo equivocarme en la conclusión que resulte de mis investigaciones; estoy en mi derecho. Me place colocar el último pensamiento de mi libro al principio; estoy también en mi derecho.

Un autor enseña que la propiedad es un derecho civil, nacido de la ocupación y sancionado por la ley; otro sostiene que es un derecho natural que tiene su fuente en el trabajo; y estas doctrinas, tan opuestas como pa-

recen, son fomentadas y aplaudidas. Yo creo que ni el trabajo, ni la ocupación, ni la ley, pueden crear la propiedad; que ésta es un efecto sin causa. ¿Se me puede censurar por ello?

¡Cuántos murmullos se elevarán!

«*¡La propiedad es el robo!* ¡He ahí el toque de rebato del 93! ¡He ahí el zafarrancho de las revoluciones...!»

Tranquilízate, lector: yo no soy, ni mucho menos, un agente de discordia, un instigador de sediciones. Sencillamente, me anticipo en algunos días a la Historia; expongo una verdad cuyo esclarecimiento en vano intentaríamos evitar; escribo el preámbulo de nuestra futura constitución. Esta definición que te parece blasfematoria—*la propiedad es el robo,*—bastaría para conjurar el rayo si nuestras preocupaciones nos permitiesen comprenderla. Mas ¡cuántos intereses y cuántos prejuicios se oponen a ello! La filosofía—¡ay!—no cambiará jamás el curso de los acontecimientos: el Destino se cumplirá independientemente de la profecía. Además, ¿no es preciso que la justicia se haga y que nuestra educación se perfeccione?

«*¡La propiedad es el robo...!* ¡Qué inversión de las ideas humanas! *Propietario* y *ladrón* fueron en todo tiempo expresiones contradictorias, lo mismo que los seres que designan son entre sí antipáticos; todas las lenguas han consagrado esta antilogía. ¿Con qué autoridad, pues, podréis impugnar el consentimiento universal y dar un mentís al género humano? ¿Quién sois para negar la razón de los pueblos y de las edades?»

¿Qué puede importarte, lector, mi mezquina individualidad? He nacido, como tú, en un siglo en que la razón no se somete sino al hecho y a la demostración; mi nombre, como el tuyo, es BUSCADOR DE LA VERDAD [1]; mi misión está consignada en estas palabras de la ley: «*Habla sin odio y sin temor; di lo que sepas*». La

(1) En griego *sheptikos*, examinador, filósofo que hace profesión de buscar lo verdadero.

obra de nuestra especie consiste en construir el templo de la ciencia, y la ciencia abarca al hombre y a la Naturaleza. Ahora bien; la verdad se revela a todos, hoy a Newton y a Pascal, mañana al pastor en el valle, al obrero en el taller. Cada uno aporta su piedra al edificio, y, realizada su tarea, desaparece. La eternidad nos precede, la eternidad nos sigue: entre dos infinitos, ¿qué es la situación de un mortal para que nadie se informe?

Olvida, pues, lector, mi nombre y mi carácter, y ocúpate solamente de mis razones. Menospreciando el consentimiento universal, pretendo rectificar el error universal; apelo a la fe del género humano contra la opinión del género humano. Ten el valor de seguirme, y, si tu voluntad es franca, si tu conciencia es libre, si tu entendimiento sabe unir dos proposiciones para deducir una tercera, mis ideas llegarán infaliblemente a ser las tuyas. Al empezar diciéndote mi última palabra, he querido advertirte, no desafiarte, pues tengo la certidumbre de que si me lees obtendré tu asentimiento. Las cosas de que voy a tratar son tan sencillas, tan evidentes, que te asombrarás de no haberlas advertido antes, y exclamarás: «No había reflexionado sobre ello». Otros te ofrecerán el espectáculo del genio forzando los secretos de la Naturaleza y esparciendo sublimes oráculos; aquí únicamente encontrarás una serie de experiencias sobre lo *justo* y sobre el *derecho*, una especie de comprobación de los pesos y medidas de tu conciencia. Las operaciones se harán ante ti, y tú mismo apreciarás el resultado.

Por lo demás, no formo escuela: pido el fin del privilegio, la abolición de la esclavitud, la igualdad de los derechos, el imperio de la ley. Justicia, nada más que justicia: tal es el resumen de mi razonamiento; dejo a los demás el cuidado de ordenar el mundo.

Me he dicho un día: ¿Por qué tanto dolor y tanta miseria en la sociedad? ¿Debe ser el hombre eternamente desgraciado? Y sin detenerme en las explicaciones contradictorias de los empresarios de reformas, que acusan de la miseria general, unos a la cobardía e

impericia del Poder, otros a los conspiradores y los mentirosos, otros a la ignorancia y la corrupción general; cansado de las interminables discusiones de la tribuna y de la Prensa, he querido ahondar yo mismo en la cuestión. He consultado a los maestros de la ciencia; he leído cien volúmenes de filosofía y de derecho, de economía política y de historia—¡quiso Dios que yo viviera en un siglo en que tanto libro inútil se ha escrito!— He realizado grandes esfuerzos para obtener informaciones exactas, comparando las doctrinas, oponiendo a las objeciones las respuestas, haciendo constantemente ecuaciones y reducciones de argumentos, pesando millares de silogismos en la balanza de la lógica más escrupulosa. En esta penosa ruta, he comprobado muchos hechos interesantes, que participaré a mis amigos y al público en cuanto me sea posible. Mas, preciso es decirlo, pude comprobar, ante todo, que jamás hemos comprendido el sentido de estas palabras, tan vulgares y tan sagradas: *Justicia, equidad, libertad;* que acerca de cada uno de estos conceptos nuestras ideas son completamente oscuras; y que, por último, esta ignorancia es la única causa del pauperismo que nos devora y de todas las calamidades que han afligido a la especie humana.

Ante este extraño resultado, me espanté: dudé de mi razón. «¿Cómo?—me dije.—¿Lo que nadie ha visto ni percibido, lo que no pudo descubrir la inteligencia de los demás lo habrás descubierto tú? ¡Teme, desgraciado, tomar las visiones de tu cerebro enfermo por claridades de la ciencia! ¿No sabes—grandes filósofos lo han dicho—que en cuestión de moral práctica el error universal es contradicción?»

Resolví, pues, hacer una segunda prueba de mis juicios, y he aquí las cuestiones que me planteé como tema de mi nuevo trabajo: ¿Es posible que sobre la aplicación de los principios de la moral la humanidad haya estado tan largo tiempo y tan universalmente equivocada? ¿Cómo y por qué ha estado equivocada? ¿Cómo su error, siendo universal, podría subsanarse?

Estas cuestiones, de cuya solución hacía yo depender la certidumbre de mis observaciones, no resistieron mucho tiempo al análisis. Se verá en el capítulo V de este libro que en moral, lo mismo que en cualquier otra materia de conocimiento, los más graves errores son para nosotros grados de la ciencia; que hasta en actos de justicia equivocarse es un privilegio que ennoblece al hombre; y en cuanto al mérito filosófico que pudiera pertenecerme, que este mérito es infinitamente pequeño. Dar nombre a las cosas no significa nada; lo maravilloso sería conocerlas antes de su aparición. Al expresar una idea llegada a su término, una idea que poseen todas las inteligencias, que mañana será proclamada por otro si yo no la anuncio hoy, sólo me corresponde la prioridad de la expresión. ¿Por ventura elogiamos al que primero ve apuntar el día?

Realmente, todos los hombres creen y sienten que la igualdad de las condiciones es idéntica a la igualdad de los derechos; que *propiedad* y *robo* son términos sinónimos; que toda preeminencia social convenida, o, mejor dicho, usurpada so pretexto de superioridad de talento y de servicio, es iniquidad y latrocinio: todos los hombres, digo yo, poseen estas verdades en su alma; sólo se trata de hacer que las adviertan.

Antes de entrar en materia, es preciso que diga algunas palabras acerca del método que voy a seguir. Cuando Pascal abordaba un problema de geometría, creaba un método para su solución. Para resolver un problema de filosofía, es necesario también un método. ¡Cuántos problemas de filosofía no superan, por la gravedad de sus consecuencias, a los de geometría! ¡Cuántos, por consiguiente, no reclaman imperiosamente, para ser resueltos, un análisis profundo y severo!

Es un hecho ya fuera de duda, según los modernos psicólogos, que toda percepción recibida en el espíritu se determina con arreglo a ciertas leyes generales de ese mismo espíritu; se amolda, por decirlo así, a ciertos tipos preexistentes en nuestro entendimiento, los cuales son como condiciones de forma. De modo—dicen—que si el espíritu carece de *ideas* innatas, tiene por lo menos

formas innatas. Así, por ejemplo, todo fenómeno es necesariamente concebido por nosotros en el *tiempo* y en el *espacio*; todo lo que nos hace suponer una *causa* por la cual acaece, todo lo que existe, implica las ideas de *sustancia*, de *modo*, de *nombre*, de *relación*, etc.; en una palabra: no concebimos pensamiento alguno que no se refiera a los principios generales de la razón, más allá de los cuales no hay nada.

Estos axiomas del entendimiento—añaden los psicólogos,—estos tipos fundamentales, a los cuales se adaptan fatalmente todos nuestros juicios y todas nuestras ideas, y que nuestras sensaciones no hacen más que pcner al descubierto, son conocidos con el nombre de *categorías*. Su existencia primordial en el espíritu está actualmente demostrada; sólo falta constituir el sistema y hacer su enumeración. Aristóteles enumeraba diez; Kant elevó su número a quince; Cousin las ha reducido a tres, a dos, a una; y la incontestable gloria de este profesor será, sino haber descubierto la verdadera teoría de las categorías, haber comprendido al menos mejor que nadie la gran importancia de esta cuestión, la más trascendental y acaso la única de toda la metafísica.

Yo no creo, lo confieso, en las *ideas* innatas ni en las *formas* o *leyes* innatas de nuestro entendimiento, y considero la metafísica de Reid y de Kant aun más alejada de la verdad que la de Aristóteles. Sin embargo, como no quiero hacer aquí una crítica de la razón, cosa que exigiría un largo trabajo que apenas interesaría al público, consideraré, en hipótesis, que nuestras ideas más generales y más necesarias, como las de tiempo, espacio, sustancia y causa, existen primordialmente en el espíritu, o que, al menos, derivan inmediatamente de su constitución.

Mas es un hecho psicológico no menos verdadero, aunque poco estudiado todavía por los filósofos, que el hábito, como una segunda naturaleza, tiene el poder de imprimir en el entendimiento nuevas formas categóricas, tomadas de las apariencias que nos sorprenden, y, por esto mismo, desprovistas, en la mayor parte de los casos, de realidad objetiva, pero cuya influencia sobre nuestros juicios no es menos predeterminante que la de las primeras categorías. De manera que enjuiciamos, no sólo con arreglo a las leyes *eternas* y *absolutas* de nuestra razón, sino también de acuerdo con las reglas secundarias, generalmente falibles, que la observación incompleta de las cosas que nos sugiere. Esa es la fuente más fecunda de los falsos prejuicios y la causa permanente y muchas veces invencible de multitud de errores. La preocupación que resulta para nosotros de esos prejuicios es tan fuerte que, frecuentemente, aun en el momento que combatimos un principio que nuestro espíritu juzga falso, que nuestra razón rechaza, que nuestra conciencia reprueba, le defendemos sin advertirlo, razonamos con arreglo a él, le obedecemos atacándole. Preso en un círculo, nuestro espíritu se revuelve sobre sí mismo, hasta que una nueva observación, suscitando en nosotros nuevas ideas, nos hace descubrir un principio exterior que liberta a nuestra imaginación del fantasma que la importunaba.

Así, hoy sabemos que por las leyes de un magnetismo universal, cuya causa aun es desconocida, dos cuerpos, libres de obstáculos, tienden a reunirse por una fuerza de impulsión acelerada que se llama *gravitación*. Esta fuerza es la que hace caer hacia la tierra los cuerpos faltos de apoyo, la que permite pesarlos en la balanza y la que nos mantiene a nosotros mismos sobre el suelo que habitamos. La ignorancia de esta causa fué la única razón que impedía a los antiguos creer en los antípodas. «¿Cómo no comprendéis—decía San Agustín, después de Lactancio—que si hubiese hombres bajo nuestros pies tendrían la cabeza hacia abajo y caerían en el cielo?» El obispo de Hipona, que creía que la tierra era plana porque le parecía verla así, suponía en consecuencia que si del cenit al nadir de distintos lugares se trazasen algunas líneas rectas, estas líneas serían paralelas entre sí, y en la misma dirección de estas líneas suponía todo movimiento de arriba abajo. De ahí deducía, naturalmente, que las estrellas están pendientes como antorchas mo-

vibles en la bóveda celeste; que en el momento en que perdieran su apoyo caerían sobre la tierra como una lluvia de fuego; que la tierra es una tabla inmensa que forma la parte inferior del mundo, etc. Si se le hubiese preguntado sobre qué se sostiene la tierra, habría respondido que no lo sabía, pero que para Dios nada hay imposible. Tales eran, con relación al espacio y al movimiento, las ideas de San Agustín, ideas que le imponía un prejuicio dado por la apariencia y que había llegado a ser para él una regla general y categórica del juicio. En cuanto a la causa de la caída de los cuerpos, su entendimiento la ignoraba por completo; no podía decir otra cosa sino que un cuerpo cae porque cae.

Para nosotros, la idea de la caída es más compleja: a las ideas generales de espacio y de movimiento que implica, añadimos la de atracción o de dirección hacia un centro, la cual deriva de la idea superior de causa. Mas si la física ha rectificado plenamente nuestro juicio a este respecto, conservamos, no obstante, en el uso, el prejuicio de San Agustín; y cuando decimos que una cosa se ha *caído*, no entendemos simplemente y en general que se trata de un efecto de gravitación, sino que especialmente y en particular imaginamos que ese movimiento se ha dirigido hacia la tierra, y *de arriba abajo*. Nuestra razón se ha esclarecido, la imaginación triunfa, y nuestro lenguaje permanece incorregible. *Descender del cielo* no es una expresión más verdadera que *subir al cielo*; sin embargo, esa expresión se conservará tanto tiempo como los hombres se sirvan del lenguaje.

Todas estas expresiones: *de arriba abajo, descender del cielo, caer de las nubes*, no son ya peligrosas, puesto que sabemos rectificarlas en la práctica; pero conviene tener presente cuánto han hecho retrasar los progresos de la ciencia. Si importa muy poco, en efecto, en la estadística, en la mecánica, en la hidrodinámica, en la balística, que la verdadera causa de la caída de los cuerpos sea conocida, y que sean exactas las ideas sobre la dirección general del espacio, acaece todo lo contrario cuando se trata de explicar el sistema del mundo, la

causa de las mareas, la figura de la tierra y su posición en el universo: en todos estos problemas es preciso salir del círculo de las apariencias. Desde la más remota antigüedad han existido ingenieros mecánicos, arquitectos excelentes y hábiles artilleros; sus errores acerca de la redondez de la tierra y de la gravitación no impedían el desenvolvimiento de su arte; la solidez de los edificios y la precisión del disparo no eran menores por esta causa. Pero tarde o temprano habían de presentarse fenómenos que el supuesto paralelismo de todas las perpendiculares trazadas sobre la superficie terrestre no podría explicar; entonces debía comenzar una lucha entre los prejuicios que durante dos siglos bastaban para la práctica diaria y las opiniones inauditas que el testimonio de los sentidos parecía contradecir.

Así, pues, por una parte, los juicios más falsos, cuando tienen por base hechos aislados o sólo apariencias, contienen siempre una suma de realidades que permite determinado número de inducciones: era cierto, por ejemplo, en las ideas de San Agustín, que los cuerpos caen hacia la tierra, que su caída se verifica en línea recta, que el sol o la tierra se pone, que el cielo o la tierra da vueltas, etc. Estos hechos generales siempre han sido verdaderos; nuestra ciencia no ha añadido nada. Pero, por otra parte, la necesidad de darnos cuenta de todo nos obliga a buscar principios cada vez más comprensivos; por eso ha sido preciso abandonar sucesivamente, primero la opinión de que la tierra es plana, después la teoría que la supone inmóvil en el centro del universo, etc.

Si pasamos de la naturaleza física al mundo moral, también aquí nos encontramos sujetos a las mismas decepciones de la apariencia, a las mismas influencias de la espontaneidad y de la costumbre. Pero lo que distingue esta segunda parte del sistema de nuestros conocimientos es, de un lado, el bien o el mal que resulta para nosotros de nuestras opiniones; de otro, la obstinación con que defendemos el prejuicio que nos atormenta y nos mata.

vibles en la bóveda celeste; que en el momento en que perdieran su apoyo caerían sobre la tierra como una lluvia de fuego; que la tierra es una tabla inmensa que forma la parte inferior del mundo, etc. Si se le hubiese preguntado sobre qué se sostiene la tierra, habría respondido que no lo sabía, pero que para Dios nada hay imposible. Tales eran, con relación al espacio y al movimiento, las ideas de San Agustín, ideas que le imponía un prejuicio dado por la apariencia y que había llegado a ser para él una regla general y categórica del juicio. En cuanto a la causa de la caída de los cuerpos, su entendimiento la ignoraba por completo; no podía decir otra cosa sino que un cuerpo cae porque cae.

Para nosotros, la idea de la caída es más compleja: a las ideas generales de espacio y de movimiento que implica, añadimos la de atracción o de dirección hacia un centro, la cual deriva de la idea superior de causa. Mas si la física ha rectificado plenamente nuestro juicio a este respecto, conservamos, no obstante, en el uso, el prejuicio de San Agustín; y cuando decimos que una cosa se ha *caído*, no entendemos simplemente y en general que se trata de un efecto de gravitación, sino que especialmente y en particular imaginamos que ese movimiento se ha dirigido hacia la tierra, y *de arriba abajo*. Nuestra razón se ha esclarecido, la imaginación triunfa, y nuestro lenguaje permanece incorregible. *Descender del cielo* no es una expresión más verdadera que *subir al cielo*; sin embargo, esa expresión se conservará tanto tiempo como los hombres se sirvan del lenguaje.

Todas estas expresiones: *de arriba abajo, descender del cielo, caer de las nubes*, no son ya peligrosas, puesto que sabemos rectificarlas en la práctica; pero conviene tener presente cuánto han hecho retrasar los progresos de la ciencia. Si importa muy poco, en efecto, en la estadística, en la mecánica, en la hidrodinámica, en la balística, que la verdadera causa de la caída de los cuerpos sea conocida, y que sean exactas las ideas sobre la dirección general del espacio, acaece todo lo contrario cuando se trata de explicar el sistema del mundo, la

causa de las mareas, la figura de la tierra y su posición en el universo: en todos estos problemas es preciso salir del círculo de las apariencias. Desde la más remota antigüedad han existido ingenieros mecánicos, arquitectos excelentes y hábiles artilleros; sus errores acerca de la redondez de la tierra y de la gravitación no impedían el desenvolvimiento de su arte; la solidez de los edificios y la precisión del disparo no eran menores por esta causa. Pero tarde o temprano habían de presentarse fenómenos que el supuesto paralelismo de todas las perpendiculares trazadas sobre la superficie terrestre no podría explicar; entonces debía comenzar una lucha entre los prejuicios que durante dos siglos bastaban para la práctica diaria y las opiniones inauditas que el testimonio de los sentidos parecía contradecir.

Así, pues, por una parte, los juicios más falsos, cuando tienen por base hechos aislados o sólo apariencias, contienen siempre una suma de realidades que permite determinado número de inducciones: era cierto, por ejemplo, en las ideas de San Agustín, que los cuerpos caen hacia la tierra, que su caída se verifica en línea recta, que el sol o la tierra se pone, que el cielo o la tierra da vueltas, etc. Estos hechos generales siempre han sido verdaderos; nuestra ciencia no ha añadido nada. Pero, por otra parte, la necesidad de darnos cuenta de todo nos obliga a buscar principios cada vez más comprensivos; por eso ha sido preciso abandonar sucesivamente, primero la opinión de que la tierra es plana, después la teoría que la supone inmóvil en el centro del universo, etc.

Si pasamos de la naturaleza física al mundo moral, también aquí nos encontramos sujetos a las mismas decepciones de la apariencia, a las mismas influencias de la espontaneidad y de la costumbre. Pero lo que distingue esta segunda parte del sistema de nuestros conocimientos es, de un lado, el bien o el mal que resulta para nosotros de nuestras opiniones; de otro, la obstinación con que defendemos el prejuicio que nos atormenta y nos mata.

Sea cual fuere el sistema que aceptemos sobre la causa de la gravedad de los cuerpos y sobre la figura de la tierra, la física del globo no se altera; y en cuanto a nosotros, nuestra economía social no puede recibir daño ni provecho. Pero las leyes de nuestra naturaleza moral se cumplen en nosotros y por nosotros; así, pues, estas leyes no pueden realizarse sin nuestra participación reflexiva, y, por consiguiente, sin que las conozcamos. Por lo tanto, si nuestra ciencia de las leyes morales es falsa, es evidente que aun queriendo nuestro bien realizaremos nuestro mal; si es incompleta, podrá bastar durante algún tiempo a nuestro progreso social, pero a la larga nos hará emprender rutas equivocadas, y, por último, nos precipitará en un abismo de calamidades.

En ese momento es cuando se hacen indispensables nuevos conocimientos, conocimientos que, preciso es decirlo para nuestra gloria, jamás han faltado; pero también en ese momento comienza una lucha encarnizada entre los viejos prejuicios y las ideas nuevas. ¡Días de conflagración y de angustia! Se recuerdan los tiempos en que, con las mismas creencias y las mismas instituciones que se combaten, todo el mundo parecía dichoso. ¿Cómo rechazar estas creencias? ¿Cómo proscribir estas instituciones? No se quiere comprender que ese período feliz sirvió precisamente para desenvolver el principio del mal que la sociedad encubría; se acusa a los hombres y a los dioses, a los poderosos de la tierra y a las fuerzas de la Naturaleza. En lugar de buscar la causa del mal en su razón y en su corazón, el hombre la achaca a sus maestros, a sus rivales, a sus vecinos, a él mismo; las naciones se arman, se combaten, se exterminan, hasta que, mediante una despoblación intensa, se restablece el equilibrio y la paz renace de las cenizas de los combatientes. Tanto repugna a la humanidad alterar las costumbres de los antepasados, cambiar las leyes establecidas por los fundadores de las ciudades y confirmadas por el trascurso de los siglos.

«*Nihil motum ex antiquo probabile est*»—desconfiad de toda innovación,—escribía Tito Livio. Sin duda sería mejor para el hombre no tener jamás necesidad de cambios; pero si ha nacido ignorante, si su condición exige una instrucción progresiva, ¿habrá por esto de renegar de la luz, de abdicar de su razón y abandonarse a la suerte? Salud completa es mejor que convalecencia: ¿es éste un motivo para que el enfermo rehuse su curación? «¡Reforma, reforma!», exclamaron en otro tiempo Juan Bautista y Jesucristo. «¡Reforma, reforma!», exclamaban nuestros padres hace cincuenta años. Y nosotros seguiremos exclamando durante mucho tiempo aun: «¡Reforma, reforma!»

Testigo de los dolores de mi siglo, me he dicho: Entre los principios en que la sociedad se asienta, hay uno que ella no comprende, que su ignorancia ha viciado y es causa de todo el mal. Este principio es el más antiguo de todos, pues es propio de las revoluciones derrocar los principios más modernos y respetar los antiguos; así, pues, el mal que nos atormenta es anterior a todas las revoluciones. Este principio, tal como nuestra ignorancia lo ha establecido, es honrado y querido, pues si no fuera querido nadie abusaría de él y carecería de influencia.

Mas este principio, verdadero en su objeto, falso en cuanto a nuestra manera de entenderlo, este principio, tan antiguo como la humanidad, ¿cuál es? ¿Será la religión?

Todos los hombres creen en Dios; este dogma es propio a la vez de la conciencia y de la razón. Dios es para la humanidad un hecho tan primitivo, una idea tan fatal, un principio tan necesario como lo son para nuestro entendimiento las ideas categóricas de causa, de sustancia, de tiempo y de espacio. Dios nos es mostrado por la conciencia con anterioridad a toda inducción del entendimiento, de la misma manera que nos es probada la existencia del sol por el testimonio de los sentidos antes de todos los razonamientos de la física. La observación y la experiencia nos descubren los fenómenos y las leyes: el sentido íntimo sólo nos revela su existencia. La humanidad cree que Dios existe; pero ¿qué

es lo que cree creyendo en Dios? En una palabra: ¿qué es Dios?

La noción de la divinidad, noción primitiva, unánime, innata en nuestra especie, no ha llegado aún a determinarla la razón humana. A cada paso que damos en el conocimiento de la Naturaleza y de las causas, la idea de Dios se agranda y se eleva: cuanto más progresa nuestra ciencia, más grande y alejado parece Dios. El antropomorfismo y la idolatría fueron una consecuencia necesaria de la juventud de los entendimientos, una teología de niños y de poetas. Error inocente, si no se hubiese querido hacer de él una norma de conducta, y si se hubiera respetado la libertad de las opiniones. Pero, después de haber hecho a Dios a su imagen, el hombre quiso aún apropiárselo; no contento con desfigurar al Sér Supremo, le trató como su patrimonio, su bien, su cosa; Dios, representado bajo formas monstruosas, vino a ser en todas partes propiedad del hombre y del Estado. Este fué el origen de la corrupción de las costumbres por la religión y la fuente de los odios piadosos y de las guerras sagradas. Gracias al cielo, hemos aprendido a dejar a cada uno con su creencia; buscamos la regla de las costumbres fuera del culto; esperamos sabiamente, para determinar sobre la naturaleza y los atributos de Dios, sobre los dogmas de la teología, sobre el destino de nuestras almas, etc., a que la ciencia nos enseñe lo que debemos rechazar y lo que debemos creer. Dios, alma, religión: materias eternas de nuestras infatigables meditaciones y de nuestros más funestos extravíos, problemas terribles, cuya solución, siempre intentada, queda siempre incompleta. Sobre todas estas cosas podemos aún equivocarnos, pero al menos nuestro error no tiene influencia. Con la libertad de cultos y la separación de lo espiritual y de lo temporal, la influencia de las ideas religiosas en la evolución de la sociedad es puramente negativa: ninguna ley, ninguna institución política y civil dependen de la religión. El olvido de los deberes que la religión impone puede favorecer la corrupción general, pero no es la causa obligada de ella, sino la auxiliar o la derivada. Sobre todo, en la cuestión que nos ocupa—y esta observación es decisiva—la causa de la desigualdad de condiciones entre los hombres, del pauperismo, del dolor universal, de la confusión de los Gobiernos, no puede achacarse a la religión: es preciso remontarse más alto y ahondar más.

Pero ¿qué hay en el hombre más antiguo y más arraigado que el sentimiento religioso?

El hombre mismo, es decir, la voluntad y la conciencia, el libre albedrío y la ley, colocados en un antagonismo perpetuo. El hombre está en guerra consigo mismo. ¿Por qué?

«El hombre—dicen los teólogos—ha pecado en su origen; nuestra especie es culpable de una antigua prevaricación. Por ese pecado, la humanidad ha decaído: el error y la ignorancia han llegado a ser sus frutos. Leed la historia y hallaréis en todas partes la prueba de esta necesidad del mal en la permanente miseria de las naciones. El hombre sufre, y siempre sufrirá; su enfermedad es hereditaria y constitucional. Usad paliativos, emplead emolientes: no hay ningún remedio.»

Este razonamiento no sólo es propio de los teólogos: se encuentra en términos equivalentes en los escritos de los filósofos materialistas, partidarios de una indefinida perfectibilidad. Destutt de Tracy dice formalmente que el pauperismo, los crímenes y la guerra son la condición inevitable de nuestro estado social: un mal necesario contra el cual sería locura rebelarse. Así, pues, *necesidad del mal*, y *perversidad originaria*, son, en el fondo, la misma filosofía.

«El primer hombre ha pecado.» Si los creyentes en la Biblia la interpretasen fielmente, dirían: «*El hombre, en su origen, peca*, es decir, se equivoca; porque pecar, faltar, equivocarse, es una misma cosa.»

«Las consecuencias del pecado de Adán se trasmiten a su descendencia; en primer lugar, la ignorancia.» En efecto, la ignorancia es originaria en la especie como en el individuo; pero en muchedumbre de cuestiones, aun en el orden moral y político, esta ignoran-

cia de la especie ha desaparecido: ¿quién nos asegura que no cesará en todas las demás? Hay progreso continuo del género humano hacia la verdad, y triunfo incesante de la luz sobre las tinieblas. Nuestro mal no es, pues, absolutamente incurable, y la explicación de los teólogos es más que insuficiente; es ridícula, puesto que se reduce a esta tautología: «El hombre se equivoca porque se equivoca.» Es preciso decir, por el contrario: «El hombre se equivoca porque aprende.» Así, pues, si el hombre llega a saber todo lo que le es necesario, se puede creer que, no equivocándose ya, dejará de sufrir.

Si interrogamos a los doctores de esa ley que, según se dice, está grabada en el corazón del hombre, pronto advertiremos que disputan sin saber lo que esa ley es; que sobre las cuestiones más importantes hay casi tantas opiniones como autores; que no hay dos que estén de acuerdo sobre la mejor forma de Gobierno, sobre el principio de autoridad, sobre la naturaleza del derecho; que todos navegan al azar en un mar sin fondo ni orillas, abandonados a la inspiración de su sentido particular, que modestamente toman por la recta razón. Y en vista de esta mescolanza de opiniones contradictorias, decimos: «El objeto de nuestras investigaciones es la ley, la determinación del principio social; mas los políticos, es decir, los hombres que se ocupan de la ciencia social, no se entienden; así, pues, es en ellos donde está el error; y como todo error tiene una realidad por objeto, en sus propios libros debe encontrarse la verdad, expresada sin ellos saberlo.»

Ahora bien; ¿de qué se ocupan los jurisconsultos y los publicistas? De *justicia*, de *equidad*, de *libertad*, de la *ley natural*, de las *leyes civiles*, etc. ¿Y qué es la justicia? ¿Cuál es su principio, su carácter, su fórmula? A estas preguntas, es evidente que nuestros doctores no tienen nada que contestar; si así no fuese, su ciencia, partiendo de un principio claro y cierto, saldría de su eterno probabilismo y todas las disputas acabarían.

¿Qué es la justicia? Los teólogos contestan: «Toda justicia viene de Dios.» Esto es verdad, pero nada enseña.

Los filósofos deberían estar mejor enterados: ¡han disputado tanto sobre lo justo y lo injusto! Desgraciadamente, la observación prueba que su saber se reduce a nada, y que les sucede lo mismo que a los salvajes que dicen al sol por toda plegaria: «¡Oh! ¡Oh!» Es éste un grito de admiración, de amor, de entusiasmo; pero quien quiera saber qué es el sol, obtendrá poca luz de la interjección *¡Oh!* Este es precisamente el caso en que nos hallamos con los filósofos, en relación a la justicia. La justicia—dicen—es *hija del cielo, luz que ilumina a todo hombre al venir al mundo, la más hermosa prerrogativa de nuestra naturaleza, lo que nos distingue de las bestias y nos hace semejantes a Dios*, y otras mil cosas parecidas. ¿A qué se reduce, pregunto, esta piadosa letanía? A la plegaria de los salvajes: *¡Oh!*

Lo más razonable de cuanto la sabiduría humana ha dicho acerca de la justicia, está resumido en este famoso adagio: *Haz a los demás lo que quieras que se te haga; no hagas a los demás lo que no quieras que te sea hecho*. Pero esta regla de moral práctica es nula para la ciencia: ¿qué tengo yo derecho de querer que se me haga o que no se me haga? Nada significa decir que mi deber es igual a mi derecho, si no se explica al mismo tiempo cuál es este derecho.

Intentemos llegar a algo más preciso y más positivo.

La justicia es el astro central que gobierna las sociedades, el polo sobre el cual gira el mundo político, el principio y la regla de todas las transacciones. Nada se hace entre los hombres sino en virtud del *derecho;* nada sin la invocación de la justicia. La justicia no es, de ningún modo, obra de la ley; al contrario, la ley no es más que una declaración y una aplicación de lo *justo* en todas las circunstancias en que los hombres puedan hallarse en relación de intereses. Así, pues, si la idea que concebimos de lo justo y del derecho está mal determinada; si es incompleta o falsa, es evidente que todas nuestras

aplicaciones legislativas serán malas, todas nuestras instituciones viciosas, toda nuestra política errónea: por tanto, que habrá desorden y malestar social.

Esta hipótesis de la perversión de la justicia en nuestro entendimiento, y por consecuencia necesaria en nuestros actos, será un hecho demostrado si las opiniones de los hombres, en relación al concepto de justicia y a sus aplicaciones, no han sido constantes; si, en diversas épocas, han sufrido modificaciones; en una palabra: si ha habido progreso en las ideas. Ahora bien; esto es lo que la historia nos muestra mediante los más claros testimonios.

Hace dieciocho siglos, el mundo, bajo la protección de los Césares, se consumía en la esclavitud, la superstición y la voluptuosidad. El pueblo, embriagado y aturdido por continuas bacanales, había perdido hasta la noción del derecho y del deber: la guerra y la orgía le diezmaban constantemente; la usura y el trabajo de las máquinas, es decir, de los esclavos, arrebatándole los medios de subsistir, le impedían reproducirse. La barbarie renacía, horrible, de esta inmensa corrupción, y se extendía como lepra devoradora por las provincias despobladas. Los sabios preveían el fin del imperio, pero desconocían los medios de evitarlo. ¿Qué podían imaginar para esto, en efecto? Para salvar aquella sociedad envejecida hacía falta cambiar lo que era objeto de la estimación y de la veneración pública, abolir los derechos consagrados por una justicia diez veces secular. Se decía: «Roma ha vencido por su política y sus dioses; toda reforma en el culto y la opinión pública sería, por lo tanto, locura y sacrilegio. Roma, clemente para con las naciones vencidas, al darles las cadenas, les hace gracia de la vida; los esclavos son la fuente más fecunda de sus riquezas; la manumisión de los pueblos sería la negación de sus derechos y la ruina de su hacienda. Roma, en fin, zambullida en los placeres y saciada por completo con los despojos del universo, usa de la victoria y del Gobierno; su lujo y sus deleites son el precio de sus conquistas: no puede abdicar ni desasirse de

ellas.» Así comprendía Roma el hecho y el derecho. Sus pretensiones estaban justificadas por las costumbres y por el derecho de gentes. La idolatría en la religión, la esclavitud en el Estado, el epicurismo en la vida privada, formaban la base de las instituciones; alterar esa base habría sido conmover la sociedad en sus propios cimientos, y, según expresión moderna, abrir el abismo de las revoluciones. Así, pues, nadie concebía semejante idea; y entretanto la humanidad se consumía en la guerra y en la lujuria.

De pronto apareció un hombre, llamándose *Palabra de Dios:* no se sabe aún quién era, ni de dónde venía, ni quién le pudo sugerir sus ideas. Anunciaba por todas partes que la sociedad había llegado a sus últimos momentos; que el mundo iba a ser renovado; que los sacerdotes eran víboras, los abogados ignorantes, los filósofos hipócritas y embusteros; que el amo y el esclavo son iguales; que la usura y todo lo que se le asemeja es un robo; que los propietarios y los que sólo se preocupan de los placeres arderían un día, en tanto que los pobres de espíritu y los virtuosos habitarían en un lugar de reposo. Decía, además, otras muchas cosas no menos extraordinarias.

Este hombre, *Palabra de Dios,* fué denunciado y detenido como enemigo del orden por los sacerdotes y las gentes de ley, los cuales tuvieron la habilidad de hacer que el pueblo pidiese su muerte. Pero este asesinato jurídico, para acabar con sus crímenes, no ahogó la doctrina que *Palabra de Dios* había sembrado. Muerto él, sus primeros prosélitos se repartieron por todas partes, predicando lo que ellos llamaban la *buena nueva,* formando a su vez millones de misioneros y muriendo, cuando su tarea estaba ya realizada, bajo la cuchilla de la justicia romana. Esta propaganda obstinada, guerra de verdugos y de mártires, duró cerca de trescientos años, al cabo de los cuales el mundo se halló convertido. La idolatría fué destruída, abolida la esclavitud, reemplazada la disolución por costumbres más austeras; el menosprecio de las riquezas llegó algunas veces hasta la pri-

vación. La sociedad fué salvada por la negación de sus principios, por el trastorno de la religión y la violación de los derechos más sagrados. La idea de lo justo adquirió en esta revolución una amplitud hasta entonces no sospechada, y a la que jamás han llegado los espíritus. La justicia sólo había existido para los amos [1]; desde entonces comenzó a existir para los servidores.

La nueva religión, sin embargo, no dió todos sus frutos. Hubo algún mejoramiento en las costumbres públicas, algún alivio en la opresión; pero, en lo demás, la *semilla del Hijo del hombre*, caída en corazones idólatras, sólo produjo una mitología semipoética e innumerables discordias. En lugar de atenerse a las consecuencias prácticas de los principios de moral y de gobierno que *Palabra de Dios* había proclamado, los hombres se entregaron a especulaciones sobre su nacimiento, su origen, su persona y sus actos; se comentaron sus parábolas, y de la oposición de las opiniones más extravagantes sobre cuestiones insolubles, sobre textos que no se comprendían, nació la *teología*, que se puede definir así: *ciencia de lo infinitamente absurdo*.

La verdad *cristiana* no pasa apenas la edad de los apóstoles; el *Evangelio*, comentado y simbolizado por los griegos y los latinos, cargado de fábulas paganas, vino a ser, tomado a la letra, un signo de contradicción; y hasta el día de hoy el reino de la *Iglesia infalible* no ha sido más que el reino de las tinieblas. Se dice que las *puertas del infierno* no prevalecerán; que la *Palabra de Dios* se oirá de nuevo, y que, por fin, los hombres conocerán la verdad y la justicia; pero si eso sucediera desaparecería el catolicismo griego y romano, del mismo modo que a la luz de la ciencia desaparecen los errores.

Los monstruos que los sucesores de los apóstoles estaban

[1] La religión, las leyes y el matrimonio eran privilegio de los hombres libres, y, en un principio, sólo de los nobles. *Dii majorum gentium*, dioses de las familias patricias; *Jus gentium*, derecho de gentes, es decir, de las familias o de los nobles. El esclavo y el plebeyo no formaban familia; sus hijos eran considerados como la cría de los animales. *Bestias* nacían, y como *bestias* habían de vivir.

encargados de destruir, asustados un instante, reaparecieron poco a poco, gracias al fanatismo imbécil, y algunas veces también a la connivencia reflexiva de los sacerdotes y de los teólogos. La historia de la liberación de los municipios, en Francia, presenta constantemente la justicia y la libertad determinándose en el pueblo, a pesar de los esfuerzos conjurados de los reyes, de la nobleza y del clero. En el año 1789, después del nacimiento de Cristo, la nación francesa, dividida en castas, pobre y oprimida, se debatía bajo la triple red del absolutismo real, de la tiranía de los señores y de los Parlamentos y de la intolerancia sacerdotal. Existían el derecho del rey y el derecho del sacerdote, el derecho del noble y el derecho del plebeyo; existían privilegios de nacimiento, de provincia, de municipios, de corporaciones y de oficios; en el fondo de todo esto, la violencia, la inmoralidad y la miseria. Desde hacía algún tiempo, se hablaba de reforma; aquellos que la deseaban sólo en apariencia, no la invocaban sino en provecho propio, y el pueblo, que debía ganarlo todo, no esperaba gran cosa y callaba. Durante mucho tiempo, el pobre pueblo, ya por desconfianza, ya por incredulidad, ya por desesperación, dudó de sus derechos: se dijera que el hábito de la servidumbre había acabado con el valor de los antiguos municipios, tan soberbios en la Edad Media.

Un libro apareció al fin; todo él se resumía en estas dos proposiciones: «*¿Qué es el tercer estado? Nada. ¿Qué debe ser? Todo.*» Alguien añadió, a modo de comentario: «*¿Qué es el rey? Es el mandatario del pueblo.*»

Este fué como una revelación súbita: se desgarró un inmenso velo; una gruesa venda cayó de todos los ojos. El pueblo se puso a razonar:

Si el rey es nuestro mandatario, debe rendir cuentas.
Si debe rendir cuentas, está sujeto a vigilancia.
Si puede ser vigilado, es responsable.
Si es responsable, es punible.
Si es punible, lo es según sus actos.
Si debe ser castigado según sus actos, puede ser condenado a muerte.

Cinco años después de la publicación del folleto de Sieyès, el tercer estado lo era todo; el rey, la nobleza, el clero, no eran nada. En 1793, el pueblo, sin detenerse ante la ficción constitucional de la inviolabilidad del soberano, conducía a Luis XVI al cadalso; en 1830 acompañó a Carlos X a Cherburgo. En uno y otro caso pudo equivocarse en la apreciación del delito, lo cual sería un error de hecho; pero en derecho, la lógica que le impulsó es irreprochable. El pueblo, castigando al soberano, hizo precisamente lo que tanto se ha reprochado al Gobierno de julio no haber ejecutado, después del encuentro de Estrasburgo, en la persona de Luis Bonaparte: atacar al verdadero culpable. Es ésta una aplicación del derecho común, una determinación solemne de la justicia en materia de penalidad [1].

El espíritu que dió lugar al movimiento del 89 fué un espíritu de contradicción; esto basta para demostrar que el orden de cosas que sustituyó al antiguo no tuvo nada en sí de metódico ni de reflexivo; que, nacido de la cólera y del odio, no podía tener el efecto de una ciencia fundada en la observación y en el estudio; que sus bases, en una palabra, no fueron deducidas del conocimiento profundo de las leyes de la Naturaleza y de la sociedad. También se observa, en las instituciones llamadas nuevas, que la república conserva los mismos principios contra los cuales se había combatido y la influencia de todos los prejuicios que se había querido proscribir. ¡Y aun se habla, con un entusiasmo poco reflexivo, de la gloriosa revolución francesa, de la regeneración de 1789, de las grandes reformas que se realizaron, del cambio de las instituciones! ¡Mentira! ¡Mentira!

Cuando, acerca de cualquier hecho físico, intelectual o social, cambian radicalmente nuestras ideas a consecuencia de las observaciones que hemos llevado a cabo,

---

(1) Si el jefe del Poder ejecutivo es responsable, los diputados deben serlo también. Es asombroso que esta idea no se le haya ocurrido jamás a nadie; esto podría ser el objeto de una tesis interesante. Pero declaro que por nada del mundo querría sostenerla: el pueblo es demasiado lógico para que yo le suministre materia de donde sacar ciertas consecuencias.

yo llamo a este movimiento del espíritu *revolución*. Si solamente hay extensión o modificación en nuestras ideas, esto es *progreso*. Así, el sistema de Ptolomeo fué un progreso en astronomía; el de Copérnico, una revolución. Del mismo modo, en 1789 hubo lucha y progreso; pero no hubo revolución. El examen de las reformas que se intentaron lo demuestra.

El pueblo, por tanto tiempo víctima del egoísmo monárquico, creyó librarse de él para siempre declarándose a sí mismo soberano. Pero ¿qué era la monarquía? La soberanía de un hombre. ¿Qué es la democracia? La soberanía del pueblo, o, mejor dicho, de la mayoría nacional. Siempre, pues, la soberanía del hombre en lugar de la soberanía de la ley, la soberanía de la voluntad en lugar de la soberanía de la razón; en una palabra: las pasiones en lugar del derecho. Cuando un pueblo pasa del estado monárquico al democrático, hay, sin duda, progreso, puesto que, al multiplicarse el soberano, se ofrecen más probabilidades a la razón de sustituir a la voluntad; pero el caso es que no se realiza revolución en el gobierno, toda vez que subsiste el mismo principio. En efecto, tenemos la prueba, actualmente, de que con la democracia más perfecta se puede no ser libre [1].

Esto no es todo: el pueblo rey no puede ejercer la soberanía por sí mismo; está obligado a delegarla en los encargados del Poder. Esto es lo que se cuidan de repetirse asiduamente aquellos que buscan su beneplácito. Que estos encargados del Poder sean cinco, diez, cien, mil, ¿qué importa? ¿Qué importa, en efecto, el número ni el nombre? Siempre será el gobierno del hombre, el reino de la voluntad y del favor. Yo pregunto, pues: ¿qué es lo que la supuesta revolución ha revolucionado?

Se sabe, por lo demás, cómo esta soberanía fué ejercida, primero por la Convención, después por el Directorio, y más tarde confiscada por el Cónsul. El em-

---

(1) Véase Tocqueville: *De la democracia en los Estados Unidos*, y Miguel Chevalier: *Cartas sobre la América del Norte*. Se ve en Plutarco: *Vida de Pericles*, que en Atenas las gentes honradas se veían obligadas a ocultarse para instruirse, temerosas de que se creyera que aspiraban a la tiranía.

perador, el hombre fuerte, tan querido y tan llorado por el pueblo, jamás quiso arrebatarle a éste la soberanía; pero como si hubiera querido burlarse de ella, se atrevió a pedirle al pueblo su sufragio, es decir, su abdicación, la abdicación de esa soberanía inalienable, y lo consiguió.

Mas, finalmente, ¿qué es la soberanía? Es, se dice, el *poder de hacer las leyes* (1). Otro absurdo, renovado por el despotismo. El pueblo, que había visto a los reyes fundar sus decretos en la fórmula: *porque tal es nuestra voluntad*, quiso a su vez gustar el placer de hacer leyes. En cincuenta años ha promulgado millones, siempre, no hay que olvidarlo, por obra de sus representantes. Y el juego no está aún cerca de su fin.

Por lo demás, la definición de la soberanía se deducía de la definición de la ley. La ley, se decía, es *la expresión de la voluntad del soberano:* bajo una monarquía, pues, la ley es la expresión de la voluntad del rey; en una república, la ley es la expresión de la voluntad del pueblo. Aparte la diferencia en el número de las voluntades, los dos sistemas son perfectamente idénticos; en uno y otro el error es el mismo: afirmar que la ley es la expresión de una voluntad, cuando debía ser la expresión de un hecho. Sin embargo, se seguían buenos guías: se había tomado al ciudadano de Ginebra por profeta, y el *Contrato Social* por Corán.

Las preocupaciones y el prejuicio se descubren a cada paso en la retórica de los nuevos legisladores. El pueblo había sufrido una multitud de exclusiones y de privilegios; sus representantes hicieron en obsequio suyo la declaración siguiente: «*Todos los hombres son iguales por la Naturaleza y ante la ley.*» Declaración ambigua y redundante. *Los hombres son iguales por la Naturaleza*; ¿quiere decirse con esto que tienen todos la misma estatura, la misma belleza, el mismo genio, la misma

(1) «La soberanía —dice Toullier— es la omnipotencia humana.» Definición materialista: si la soberanía es algo, es un *derecho*, no una *fuerza* o *facultad*. ¿Y qué es la omnipotencia humana?

virtud? No; sólo se ha querido designar la igualdad política y civil. En este caso, bastaba decir: *Todos los hombres son iguales ante la ley.*

Pero, ¿qué es la igualdad ante la ley? Ni la Constitución de 1790, ni la del 93, ni la Constitución otorgada, ni la Constitución aceptada, han sabido definirla. Todas suponen una desigualdad de fortunas y de rangos al lado de la cual es imposible encontrar la sombra de una igualdad de derechos. A este respecto se puede decir que todas nuestras Constituciones han sido la expresión fiel de la voluntad popular; y voy a probarlo.

En otro tiempo el pueblo estaba excluído de los empleos civiles y militares: se creyó hacer una cosa maravillosa insertando en la *Declaración de los derechos del hombre* este artículo altisonante: «Todos los ciudadanos son igualmente admisibles a los empleos; los pueblos libres no reconocen otro motivo de preferencia en sus elecciones que las virtudes y el talento.»

Ciertamente, admirando una cosa tan bella, se admira una necedad. ¡Cómo! ¿El pueblo soberano, legislador y reformador, sólo ve en los empleos públicos gratificaciones, más crudamente, provechos inesperados? ¿Y es porque los considera como una fuente de beneficios por lo que establece la libre admisión de los ciudadanos? ¿A qué, si así no es, si éstos nada fueran ganando, esa sabia precaución? Nadie se cuida de establecer, en cambio, que no será piloto quien no sea astrónomo y geógrafo, ni de prohibir al tartamudo que represente tragedias y óperas. El pueblo fué en esto el imitador de los reyes: como ellos, quiso distribuir empleos lucrativos entre sus amigos y sus aduladores; desgraciadamente, y este último rasgo completa la semejanza, el pueblo no tiene la lista de los beneficios: la tienen sus mandatarios y representantes, los cuales, por otra parte, no temen contrariar a su benigno soberano.

Este edificante artículo de la *Declaración de los derechos del hombre*, conservado por las Constituciones de 1814 y de 1830, supone varias clases de desigualdades

civiles, lo que equivale a decir de desigualdades ante la ley: desigualdad de rangos, puesto que las funciones públicas no son buscadas sino por la consideración y los emolumentos que confieren; desigualdad de fortunas, puesto que si se hubiera querido que las fortunas fuesen iguales los empleos públicos habrían sido deberes, no recompensas; desigualdad en el favor, puesto que la ley no define lo que entiende por *talento y virtudes*. Bajo el imperio, la virtud y el talento no eran apenas otra cosa que el valor militar y la adhesión al emperador: parecía, cuando Napoleón creó su nobleza, que intentaba imitar a la antigua. Hoy el hombre que paga doscientos francos de impuestos es virtuoso; el hombre hábil es un honrado desvalijador de bolsas; en adelante, éstas serán verdades triviales.

El pueblo, en fin, consagró la propiedad... ¡Dios le perdone, pues no supo lo que hacía! Hace cincuenta años que expía esa desdichada equivocación. Pero, ¿cómo el pueblo, cuya voz, según se dice, es la voz de Dios, y cuya conciencia no yerra, se ha equivocado? ¿Cómo, buscando la libertad y la igualdad, ha vuelto a caer en el privilegio y la servidumbre? Sencillamente, por imitar en todo el antiguo régimen.

Antiguamente la nobleza y el clero no contribuían a las cargas del Estado sino a título de socorros voluntarios y de donaciones espontáneas: sus bienes eran insecuestrables aun por deudas; en tanto que el plebeyo, recargado de tributos y de prestaciones personales, era molestado continuamente, tanto por los recaudadores del rey como por los de los señores y el clero. El esclavo, colocado en el rango de las cosas, no podía testar ni ser heredero: se le consideraba como a los animales, cuyos servicios y crías pertenecen al amo por derecho de accesión. El pueblo quiso que la condición de *propietario* fuese igual para todos; que cada uno pudiera *gozar y disponer libremente de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria*. El pueblo no inventó la propiedad; pero como no existía para él del mismo modo que para los nobles y los ton-

surados, decretó la uniformidad de este derecho. Las formas odiosas de la propiedad—la prestación personal, la mano muerta, el señorío, la exclusión de los empleos—han desaparecido; el modo de gozar de la propiedad ha sido modificado; pero subsiste la esencia de la propiedad. Ha habido progreso en la atribución del derecho; no ha habido revolución.

He aquí, pues, los tres principios fundamentales de la sociedad moderna que el movimiento de 1789 y el de 1830 han consagrado: 1.º *Soberanía de la voluntad del hombre*, es decir, concretando la expresión, *despotismo;* 2.º *Desigualdad de las fortunas y de los rangos;* 3.º *Propiedad*. Encima de estos principios, la JUSTICIA, de continuo y por todos invocada como el genio tutelar de los soberanos, de los nobles y de los propietarios; la JUSTICIA, ley general, primitiva, categórica, de toda sociedad.

Se trata de saber si los conceptos de *despotismo*, de *desigualdad civil* y de *propiedad* están o no conformes con la noción primitiva de lo *justo;* si son una deducción necesaria, manifestada diversamente, según el caso, el lugar y la relación de las personas, o si serán más bien el producto ilegítimo de una confusión de cosas diferentes, de una fatal asociación de ideas. Y puesto que la justicia se determina sobre todo en el gobierno, en la situación de las personas y en la posesión de las cosas, es preciso buscar, con arreglo al consentimiento de todos los hombres y a los progresos del espíritu humano, en qué condiciones el gobierno es justo, justa la condición de los ciudadanos y justa la posesión de las cosas; después, eliminación hecha de todo lo que no reúna estas condiciones, el resultado indicará, al mismo tiempo, cuál es el gobierno legítimo, cuál es la condición legítima de los ciudadanos y cuál es la posesión legítima de las cosas; finalmente, y como última expresión del análisis, qué es la JUSTICIA.

¿Es justa la autoridad del hombre sobre el hombre?

Todo el mundo contesta: No; la autoridad del hombre no es más que la autoridad de la ley, la cual debe

ser justicia y verdad. La voluntad privada no cuenta para nada en el Gobierno, que se reduce, por una parte, a descubrir lo que es verdadero y justo, para hacer la ley; por otra parte, a vigilar la ejecución de esta ley. No estudio en este momento si nuestra forma de gobierno constitucional reúne esas condiciones; si, por ejemplo, la voluntad de los ministros interviene en la declaración y en la interpretación de la ley; si nuestros diputados, en sus debates, se preocupan más de vencer por la razón que por el número. Me basta que la idea expresada de un buen Gobierno sea tal como la he definido. Esta idea es exacta: sin embargo, vemos que nada parece más justo a los pueblos orientales que el despotismo de sus soberanos; que entre los antiguos, y según la opinión de los mismos filósofos, la esclavitud es justa; que en la Edad Media los nobles, los sacerdotes y los obispos consideraban justo tener siervos; que Luis XIV creía estar en lo cierto cuando decía: «El Estado soy yo»· que Napoleón juzgaba como un crimen de Estado la desobediencia a su voluntad. La idea de lo justo, aplicada al soberano y al Gobierno, no ha sido siempre, pues, lo que es hoy: se ha ido desenvolviendo incesantemente y determinándose más y más, hasta llegar al estado en que hoy se halla. Pero ¿ha llegado a su última fase? No lo creo; y como el postrer obstáculo que le queda por vencer procede únicamente de la institución del dominio de propiedad que hemos conservado, para llevar a cabo la reforma del Gobierno y consumar la revolución es esta misma institución la que debemos atacar.

¿Es justa la desigualdad política y civil?

Unos responden: Sí. Otros: No. A los primeros les recordaría que, cuando el pueblo abolió todos los privilegios de nacimiento y de casta, esto les pareció bien, probablemente porque les beneficiaba: ¿por qué, pues, no quieren que los privilegios de fortuna desaparezcan como los privilegios de rango y de raza? A esto replican que la desigualdad política es inherente a la propiedad, y que sin la propiedad no hay sociedad posible. Así, la cuestión que planteamos se resuelve en la de la propiedad. A los segundos, me contento con hacerles esta observación: Si queréis gozar de la igualdad política, abolid la propiedad; si no lo hacéis, ¿de qué os quejáis?

¿Es justa la propiedad?

Todo el mundo responde sin vacilar: Sí, la propiedad es justa. Digo todo el mundo, porque nadie, hasta el presente, creo que haya respondido con pleno convencimiento: No. También es cierto que una respuesta fundada no era antes cosa fácil; sólo el tiempo y la experiencia podían traer una solución. Actualmente, esta solución existe: falta que nosotros la comprendamos. Yo intento demostrarla.

He aquí cómo voy a proceder a esta demostración.

I. No disputo, no refuto a nadie, no contesto nada; acepto como buenas todas las razones alegadas en favor de la propiedad, y me limito a buscar el principio, a fin de comprobar seguidamente si este principio está fielmente expresado por la propiedad. En efecto, como la propiedad no puede ser defendida sino como justa, la idea, o por lo menos el propósito de justicia debe hallarse necesariamente en el fondo de todos los argumentos que se aleguen en su favor; y como, por otra parte, la propiedad sólo se ejerce sobre cosas materialmente apreciables, la justicia, objetivándose ella misma, por así decirlo, secretamente, debe aparecer bajo una fórmula algebraica. Con este método de examen, llegaremos bien pronto a reconocer que todos los razonamientos imaginados para defender la propiedad, *cualesquiera que sean*, concluyen siempre y necesariamente en la igualdad, es decir, en la negación de la propiedad.

Esta primera parte comprende dos capítulos: uno, referente a la ocupación, fundamento de nuestro derecho; el otro, relativo al trabajo y al talento, considerados como causas de propiedad y de desigualdad social.

La conclusión de estos dos capítulos será, por una parte, que el derecho de ocupación *impide* la propiedad; por otra, que el derecho del trabajo la *destruye*.

II. Concebida, pues, la propiedad necesariamente bajo la razón categórica de igualdad, he de buscar por qué,

a pesar de esta necesidad de lógica, la igualdad no existe. Esta nueva investigación comprende también dos capítulos: en el primero, considerando el hecho de la propiedad en sí mismo, averiguaré si ese hecho es real, si existe, si es posible; porque implicaría contradicción que dos formas sociales opuestas, la igualdad y la desigualdad, fuesen la una y la otra posibles al mismo tiempo. Entonces descubriré, cosa singular, que, en realidad, la propiedad puede manifestarse como accidente, pero que, como institución y principio, es imposible matemáticamente. De modo que el axioma *ab actu ad posse valet consecutio*—del hecho á la posibilidad la consecuencia es buena,—se halla desmentido en lo que a la propiedad concierne.

Finalmente, en el último capítulo, llamando en mi ayuda a la psicología, y penetrando a fondo en la naturaleza del hombre, expondré el principio de lo *justo*, su fórmula, su carácter; determinaré la ley orgánica de la sociedad; explicaré el origen de la propiedad, las causas de su establecimiento, de su larga duración y de su próxima desaparición; estableceré definitivamente su identidad con el robo; y después de haber demostrado que estos tres prejuicios: *soberanía del hombre, desigualdad de condiciones, propiedad*, no son más que uno, que se pueden tomar uno por otro y son recíprocamente convertibles, no tendré que esforzarme para deducir, por el principio de contradicción, la base del gobierno y del derecho. Ahí terminarán mis investigaciones, que continuaré en nuevos trabajos.

La importancia del objeto que nos ocupa se apodera de todos los ánimos.

«La propiedad—dice Hennequin—es el principio creador y conservador de la sociedad civil... La propiedad es una de esas tesis fundamentales sobre las cuales no conviene decidirse en seguida en la aplicación de las tendencias que se suponen nuevas; porque es preciso no olvidar jamás, e importa que el publicista y el hombre de Estado estén de ello bien convencidos, que de saber si la propiedad es el principio o el resultado del orden social, si debe ser considerada como causa o como efecto, depende toda la moralidad, y por esto mismo toda la autoridad de las instituciones humanas.»

Estas palabras son un desafío a todos los hombres que tengan esperanza y fe; pero aunque la causa de la igualdad es hermosa, nadie ha recogido aún el guante arrojado por los abogados de la propiedad, nadie se ha sentido con bastante valor para aceptar el combate. La falsa sabiduría de una jurisprudencia orgullosa y los absurdos aforismos de la economía política, tal como la propiedad la ha hecho, han llevado la turbación a las inteligencias más generosas; ¡es una especie de contraseña convenida entre los amigos más influyentes de la libertad y de los intereses del pueblo que la *igualdad es una quimera!* ¡De tal modo las teorías más falsas y las analogías más varias ejercen su imperio sobre ciertos espíritus, por otra parte excelentes, pero subyugados inconscientemente por el prejuicio general! La igualdad nace cada día, *fit æqualitas*. Soldados de la libertad, ¿desertaréis de nuestra bandera la víspera del triunfo?

Defensor de la igualdad, hablaré sin odio y sin cólera, con la independencia del filósofo, con la calma y la firmeza del hombre libre. ¿Podré, en esta lucha solemne, llevar a todos los corazones la luz de que yo estoy penetrado, y demostrar, por virtud de mi razonamiento, que si la igualdad no ha podido vencer con la espada es porque debía triunfar con la palabra?

II

De la propiedad considerada como derecho natural.—De la ocupación y de la ley civil, como causas eficientes del dominio de propiedad

Definiciones

El derecho romano definía la propiedad así: *jus utendi et abutendi re sua quetenus, jures ratio patitur*—el derecho de usar y de abusar de las cosas, tanto como lo permita la razón del derecho.—Se ha intentado justificar la palabra *abusar* diciendo que significa, no el abuso insensato e inmoral, sino solamente el dominio absoluto. Distinción vana, imaginada para la santificación de la propiedad y sin eficacia contra los excesos de su disfrute, que no previene ni reprime. El propietario es dueño de dejar que se pudran los frutos de su propiedad, de sembrar sal en su campo, de ordeñar sus vacas en la arena, de convertir una viña en un erial y de hacer un parque de una huerta: todo esto, ¿es, o no es abuso? En materia de propiedad, el uso y el abuso se confunden necesariamente.

Según la *Declaración de los derechos del hombre*, publicada al frente de la Constitución del 93, la propiedad

es «el derecho del hombre a gozar y disponer a su voluntad de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria».

El Código de Napoleón, artículo 544, dice: «La propiedad es el derecho de gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta, siempre que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y los reglamentos.»

Estas dos definiciones reproducen la del derecho romano: todas reconocen al propietario un derecho absoluto sobre las cosas; y en cuanto a la restricción fijada por el Código—*siempre que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y los reglamentos,*—tiene por objeto, no limitar la propiedad, sino impedir que el dominio de un propietario sea obstáculo al dominio de otro propietario: es una confirmación del principio, no una limitación.

Se distingue en la propiedad: 1.º, la propiedad pura y simple, el derecho de dominio, señorial, sobre las cosas, o, como suele decirse, *la propiedad desnuda;* 2.º, la *posesión*. «La posesión—dice Duranton—es una cuestión de hecho, no de derecho.» Y Toullier afirma: «La propiedad es un derecho, una facultad legal; la posesión es un hecho.» El arrendatario, el colono, el comanditario, el usufructuario, son poseedores; el señor que arrienda, que cede el uso; el heredero que sólo espera para gozar de las cosas el fallecimiento de un usufructuario, son propietarios. Me permito servirme de esta comparación: un amante es poseedor, un marido es propietario.

Esta doble definición de la propiedad, como dominio y como posesión, es de la mayor importancia; y es necesario tenerla muy en cuenta si se quiere comprender todo lo que voy a decir.

De la distinción de la posesión y de la propiedad nacen dos especies de derechos: el *jus in re*—derecho *en* la cosa,—por el cual puedo reclamar la propiedad que me pertenece de cualquiera en cuyo poder la encuentre; y el *jud ad rem*—derecho *a* la cosa,—por el cual reclamo que se me declare propietario. Así, el derecho que tienen los esposos el uno sobre el otro es *jus in re;* el de

dos desposados, sólo es *jud ad rem*. En el primer caso, la posesión y la propiedad están reunidas; en el segundo, sólo existe la propiedad desnuda. Yo, que en mi cualidad de trabajador tengo derecho a la posesión de los bienes de la Naturaleza y de la industria, y que por mi condición de proletario no gozo de nada, reclamo, en virtud del *jus ad rem*, participar en el *jus in re*.

Esta distinción del *jud in re* y del *jus ad rem* es el fundamento de la famosa división del *posesorio* y del *petitorio*, verdaderas categorías de la jurisprudencia, pues la comprenden por completo en su inmensa circunscripción. *Petitorio* se dice de todo lo que tiene relación con la propiedad; *posesorio*, de lo que es relativo a la posesión. Al escribir este libro contra la propiedad, intento, para la sociedad entera, una acción petitoria; pruebo que los que no poseen hoy son propietarios por el mismo título que los que poseen, pero en lugar de pedir que la propiedad sea repartida entre todos, reclamo que, como medida de seguridad general, sea abolida para todos. Si sucumbo en mi demanda, el único recurso que nos queda, a los proletarios y a mí, es cortarnos el cuello: nada tenemos ya que reclamar de la justicia de las naciones; pues, como dice en su conciso estilo el Código de procedimientos, artículo 26, el *demandante* cuya demanda haya sido denegada *en lo petitorio, no podrá entablar la de lo posesorio*. Si, por el contrario, gano mi pleito, entonces tendremos que volver a empezar una acción posesoria, a fin de obtener nuestra reintegración en el goce de los bienes que el dominio de propiedad nos arrebata. Espero que no nos veremos obligados a llegar a tal extremo; mas esas dos acciones no podrían ser llevadas a cabo al propio tiempo, porque, según el mismo Código de procedimientos, *lo posesorio y lo petitorio jamás podrán acumularse*.

Antes de entrar en el fondo del asunto, no será inútil presentar aquí algunas observaciones prejudiciales.

1. DE LA PROPIEDAD COMO DERECHO NATURAL

La *Declaración de los derechos del hombre* coloca la propiedad entre los derechos naturales e imprescriptibles, que son, de este modo, cuatro: la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y la *seguridad*. ¿Qué método han seguido los legisladores del 93 para hacer esta enumeración? Ninguno: fijaron esos principios, como disertaron sobre la soberanía y las leyes, de un modo general y según su particular opinión. Todo lo hicieron a tientas y rápidamente.

Si creemos a Toullier, «los derechos absolutos pueden reducirse a tres: *seguridad, libertad, propiedad*». La igualdad es eliminada por el profesor de Rennes; ¿por qué? ¿Será porque la *libertad* la implica, o porque la *propiedad* la rechaza? El autor del *Derecho civil explicado* nada dice sobre esto: no ha sospechado siquiera que ahí está el punto de discusión.

No obstante, si se comparan entre sí estos tres o estos cuatro derechos, se observa que la propiedad no se parece en nada a los otros; que para la mayor parte de los ciudadanos sólo existe en potencia, como una facultad dormida y sin ejercicio; que para los que la disfrutan es susceptible de ciertas transacciones y modificaciones que repugnan a la idea de un derecho natural; que, en la práctica, los Gobiernos, los tribunales y las leyes no la respetan; por último, que todo el mundo, espontánea y unánimemente, la considera quimérica.

La libertad es inviolable. Yo no puedo vender ni enajenar mi libertad; todo contrato, toda condición de contrato que tenga por objeto la enajenación o la suspensión de la libertad, carece de validez; el esclavo que pisa tierra de libertad es en el mismo instante libre. Cuando la sociedad detiene a un malhechor y le priva de su libertad, obra en legítima defensa: quien que-

branta el pacto social perpetrando un crimen, se declara enemigo público; al atacar a la libertad de los demás, les obliga a que le quiten la suya. La libertad es la condición primera del estado del hombre; renunciar a la libertad sería renunciar a la cualidad de hombre: ¿cómo podría el hombre, sin libertad, ser hombre?

Del mismo modo, la igualdad ante la ley no admite restricción ni excepción. Todos los franceses son igualmente admisibles a los cargos públicos: he ahí por qué, ante esta igualdad, la suerte o la edad deciden, en muchos casos, la cuestión de preferencia. El más humilde ciudadano puede demandar judicialmente al personaje más elevado y obtener justicia. Si un Achab millonario construyese un castillo en la viña de Naboth, el tribunal podría ordenar la demolición del castillo, aunque hubiese costado millones, hacer replantar la viña y condenar al usurpador al pago de daños y perjuicios. La ley quiere que toda propiedad legítimamente adquirida sea respetada sin distinción de valores y sin acepción de personas.

Cierto es que la Constitución exige, para el ejercicio de algunos derechos, determinadas condiciones de fortuna y de capacidad; pero todos los publicistas saben que la intención del legislador ha sido, no establecer un privilegio, sino adoptar garantías. Una vez cumplidas las condiciones fijadas por la ley, todo ciudadano puede ser elector, y todo elector elegible: el derecho, una vez adquirido, es igual para todos; la ley no compara las personas ni los sufragios. No examino en este momento si ese sistema es el mejor; me basta que en el espíritu de la Constitución y a los ojos de todo el mundo la igualdad ante la ley sea absoluta, y que, como la libertad, no pueda ser objeto de ninguna transacción.

Lo mismo puede decirse sobre el derecho de seguridad. La sociedad no promete a sus miembros una semiprotección, una semidefensa; se obliga enteramente para con ellos, como ellos están obligados para con ella. No les dice: Os garantizaré la vida, si nada me cuesta; os protegeré, si no corro peligro. Les dice: Os defenderé

de todo y contra todos; os salvaré y os vengaré, o pereceré yo misma. El Estado pone todo su poder al servicio de cada ciudadano; la obligación que les une recíprocamente es absoluta.

¡Qué diferencia en la propiedad! Adorada por todos, no es reconocida por ninguno. Leyes, usos, costumbres, conciencia pública y privada, todo conspira para su muerte y para su ruina.

Para subvenir a las necesidades del Gobierno, que tiene ejércitos que mantener, trabajos que ejecutar, funcionarios que pagar, son precisos los impuestos. Nada más razonable que el hecho de que todo el mundo contribuya a esos gastos. Pero ¿por qué el rico ha de pagar más que el pobre? Así es justo que sea—se dice,—puesto que posee más. Confieso que no comprendo esta justicia.

¿Por qué se pagan los impuestos? Para asegurar a cada uno el ejercicio de sus derechos naturales: libertad, igualdad, seguridad, propiedad; para mantener el orden en el Estado; para llevar a cabo obras públicas de utilidad y de esparcimiento.

Ahora bien; ¿es que la vida y la libertad del rico son más costosas de defender que las del pobre? ¿Es que, en las invasiones, las carestías y las pestes, causa mayor impedimento el gran propietario que huye del peligro sin esperar el socorro del Estado, que el labrador que permanece en su choza abierta a todos los azotes?

¿Es que el orden está más amenazado por el burgués que por el artesano o el obrero? Al contrario: la policía tiene más trabajo con algunos centenares de obreros sin ocupación que con doscientos mil propietarios.

¿Es, finalmente, que el gran rentista goza más que el pobre de las fiestas nacionales, de la propiedad de las calles, de la belleza de los monumentos...? En realidad, el pobre prefiere su campiña a todos los esplendores de la ciudad; y, cuando quiere disfrutar, le basta con subir a las cucañas.

Una de dos: o el impuesto proporcional garantiza y consagra un privilegio en favor de los grandes contri-

buyentes, o es en sí mismo una iniquidad. Porque si la propiedad es un derecho natural, como dice la *Declaración de los derechos del hombre*, todo lo que me pertenece en virtud de ese derecho es tan sagrado como mi persona; es mi sangre, es mi vida, soy yo mismo: cualquiera que ataque mi propiedad atenta contra mi existencia. Mis cien mil francos de renta son tan inviolables como el jornal de setenta y cinco céntimos de la obrera; mis salones, tanto como su buhardilla. El impuesto no se reparte en razón de la fuerza, de la estatura ni del talento: tampoco puede serlo en razón de la propiedad.

Así, pues, si el Estado me cobra más, debe darme más, o cesar de hablarme de igualdad de derechos; porque, de otro modo, la sociedad no está instituída para defender la propiedad, sino para organizar su destrucción. El Estado, por el impuesto proporcional, se erige en jefe de bandidos; él es quien da el ejemplo del pillaje reglamentado; preciso es sentarlo en el banquillo de los acusados, al lado de los horribles ladrones, de la canalla execrada que él hace asesinar por envidias del oficio.

Pero precisamente para contener a esa canalla—se dice—son necesarios los tribunales y los soldados: el Gobierno es una compañía, no de seguros, porque nada asegura, sino formada para la venganza y la represión. El derecho que esta compañía hace pagar—el impuesto,—se reparte a prorrata entre las propiedades, es decir, en proporción a las molestias que cada una proporciona a los vengadores y represores asalariados por el Gobierno.

Nos encontramos aquí muy lejos del derecho de propiedad absoluto e inalienable. ¡Así el pobre y el rico están en un estado respectivo de desconfianza y de guerra! Pero ¿por qué se hacen la guerra? Por la propiedad: ¡de manera que la propiedad tiene por consecuencia necesaria la guerra a la propiedad...! La libertad y la seguridad del rico no impiden la libertad y la seguridad del pobre: lejos de ello, pueden fortalecerse y sostenerse mutuamente. Por el contrario, el derecho

de propiedad del primero tiene necesidad de ser incesantemente defendido contra el instinto de propiedad del segundo. ¡Qué contradicción!

En Inglaterra existe un impuesto de los pobres: se quiere que yo pague este impuesto. Pero ¿qué relación hay entre mi derecho natural e imprescriptible de propiedad y el hambre que atormenta a diez millones de miserables? Cuando la religión nos manda ayudar a nuestros hermanos, aduce un pretexto de caridad y no un principio de legislación. La obligación de beneficencia que me impone la moral cristiana no puede fundar contra mí un derecho político en favor de nadie, y mucho menos una institución de mendicidad. Haré limosnas si así me place, si experimento por el dolor ajeno esa simpatía de que hablan los filósofos y en la cual apenas creo; pero no admito que a ello se me obligue. Nadie está obligado a ser justo más allá de esta máxima: *Gozar del propio derecho en tanto que éste no perjudique el de los demás*, máxima que es la definición misma de la libertad. Ahora bien; mi bien reside en mí; no debe nada a nadie: me opongo, pues, a que la tercera virtud teologal esté a la orden del día.

Todo el mundo, en Francia, reclama la conversión de determinada deuda pública; se exige el sacrificio de todo un orden de propiedades. Hay derecho a ello, si lo impone una necesidad pública; pero ¿dónde está la justa y *previa indemnización* prometida por la Constitución? No solamente no existe esa indemnización, sino que es imposible; pues si la indemnización es igual a la propiedad sacrificada, la conversión es inútil.

El Estado se halla hoy, respecto a los rentistas, en la misma situación en que la villa de Calais, sitiada por Eduardo III, estaba con sus patricios. El inglés vencedor consentía en perdonar a los habitantes a cambio de que se le entregasen a discreción los más significados de la ciudad. Eustache y algunos otros se entregaron: hermoso acto, y nuestros ministros debían proponer a los rentistas este ejemplo. Pero ¿tenía la villa el derecho de entregarlos? No, indudablemente. El derecho a la

seguridad es absoluto; la patria no puede exigir el sacrificio de nadie. El soldado que está de centinela en la proximidad del enemigo no es una excepción de este principio; dondequiera que un ciudadano expone su vida, la patria está con él; hoy le toca a uno, mañana a otro; cuando el peligro y la abnegación son comunes, la fuga es un parricidio. Nadie tiene derecho a sustraerse al peligro; nadie tampoco está obligado a ser víctima. La máxima de Caifás, *bueno es que un hombre muera por todo el pueblo,* es la del populacho y la de los tiranos, los dos extremos de la degradación social.

Se dice que toda renta perpetua es esencialmente redimible. Esta máxima de derecho civil, aplicada al Estado, es buena para las gentes que quieren llegar a la igualdad natural del trabajo y de los bienes; pero desde el punto de vista del propietario, y en boca de los conversionistas, es el lenguaje de los tramposos. El Estado no es solamente deudor, sino también asegurador y guardián de las propiedades; como ofrece la mayor seguridad posible, da derecho a contar con un sólido e inviolable disfrute de éstas. ¿Cómo, pues, podía obligar a sus acreedores a la conversión, los cuales se han fiado de él, y hablarles luego de orden público y de garantía de las propiedades? El Estado, en una operación semejante, no es un deudor que paga; es una empresa que lleva a sus accionistas a una emboscada y que, faltando a su promesa formal, les obliga a perder el veinte, el treinta o el cuarenta por cien de los intereses de sus capitales.

Esto no es todo. El Estado es también la universidad de los ciudadanos, reunidos bajo una ley común para vivir en sociedad. Esta ley garantiza a cada uno sus propiedades: a uno su tierra; a otro su viña; a otro sus arriendos; al rentista, que podría comprar fincas, pero que prefiere acudir en ayuda del tesoro, sus rentas. El Estado no puede exigir, sin una justa indemnización, el sacrificio de un acre de tierra, de un trozo de viña, y menos aun rebajar el precio de los arriendos: ¿cómo, pues, tendría el derecho de disminuir el interés de las rentas? Sería preciso, para que ese derecho fuese ejer-

cido sin injusticia, que el rentista pudiera hallar en otra parte una colocación igualmente ventajosa para su capital; pero ¿dónde encontraría esa colocación, si no puede romper con el Estado, y la causa de la conversión, es decir, la facultad de tomar dinero a menor interés, reside en el mismo Estado? He aquí por qué un Gobierno fundado en el principio de la propiedad jamás puede redimir las rentas sin el consentimiento de los rentistas: los capitales prestados a la nación son propiedades a las que no hay derecho a tocar mientras las demás sean respetadas. Obligar al reembolso es, con relación a los rentistas, romper el pacto social, colocarlos fuera de la ley.

Toda la contienda sobre la conversión de las rentas se reduce a esto:

Pregunta: ¿Es justo reducir a la miseria a cuarenta y cinco mil familias poseedoras de títulos de la renta pública?

Respuesta: ¿Es justo hacer pagar cinco francos de impuesto a siete u ocho millones de contribuyentes, cuando podían pagar solamente tres?

Es evidente, desde luego, que la respuesta no contesta a la pregunta; para hacer aparecer mejor su absurdidad, expongámosla de otro modo: ¿Es justo exponer la vida de cien mil hombres, cuando se les puede salvar entregando cien cabezas al enemigo? Decide tú, lector.

Todo esto es perfectamente comprendido por los defensores del *statu quo*, y, sin embargo, tarde o temprano la conversión se realizará, y la propiedad será violada, porque es imposible que las cosas sucedan de otro modo; porque la propiedad, considerada como un derecho, y no siendo un derecho, debe perecer por el derecho; porque la fuerza de las cosas, las leyes de la conciencia, la necesidad física y matemática, deben destruir al fin esta ilusión de nuestra facultad de juzgar.

Resumiendo. La libertad es un derecho absoluto, porque es al hombre, como la impenetrabilidad a la materia, una condición *sine qua non* de su existencia; la igualdad es un derecho absoluto, porque sin igualdad no

hay sociedad; la seguridad es un derecho absoluto, porque a juicio de todo hombre su libertad y su vida son tan preciosas como las de cualquiera otro: estos tres derechos son absolutos, es decir, no susceptibles de aumento ni de disminución, porque en la sociedad cada asociado recibe tanto como da, libertad por libertad, igualdad por igualdad, seguridad por seguridad, cuerpo por cuerpo, alma por alma, a vida y a muerte.

Pero la propiedad, según su razón etimológica y las definiciones de la jurisprudencia, es un derecho fuera de la sociedad; pues es evidente que si los bienes de cada uno fuesen bienes sociales, las condiciones serían iguales para todos, e implicaría contradicción decir: *La propiedad es el derecho que tiene el hombre de disponer de la manera más absoluta de una propiedad social*. Así, pues, si estamos asociados para la libertad, la igualdad y la seguridad, no lo estamos para la propiedad; por consiguiente, si la propiedad es un derecho *natural*, este derecho natural no es *social*, sino *antisocial*. Propiedad y sociedad son cosas que repugnan invenciblemente la una a la otra: es tan imposible asociar dos propietarios como unir dos imanes por sus polos semejantes. Es forzoso, pues, o que la sociedad perezca, o que mate la propiedad.

Si la propiedad es un derecho natural, absoluto, imprescriptible e inalienable, ¿por qué, en todos los tiempos, ha preocupado tanto su origen? Este es aún uno de los caracteres que la distinguen. ¡El origen de un derecho natural! ¿Quién ha investigado jamás el origen de los derechos de libertad, de seguridad o de igualdad? Existen sencillamente porque nosotros existimos: nacen, viven y mueren con nosotros. Otra cosa acaece, ciertamente, con la propiedad: por la ley, la propiedad existe aún sin propietario, como una facultad sin sujeto; lo mismo existe para el sér humano que aun no ha sido concebido, que para el octogenario pronto a desaparecer. Sin embargo, a pesar de esas maravillosas prerrogativas que parecen derivar de lo eterno y de lo infinito, jamás se ha podido decir de dónde procede

la propiedad: los doctores están contradiciéndose todavía. En un solo punto parecen estar de acuerdo: en que la justificación del derecho de propiedad depende de la autenticidad de su origen. Pero este acuerdo es lo que los condena a todos: ¿por qué han acogido el derecho antes de haber resuelto la cuestión del origen?

Ciertas gentes no gustan de que se plantee el problema de los supuestos títulos de propiedad y se investigue su fabulosa y acaso escandalosa historia; querrían que nos atuviésemos a la afirmación de que la propiedad es un hecho que ha existido y existirá siempre. Eso fué lo que hizo el profesor Proudhon en su *Tratado de los derechos de usufructo*, colocando la cuestión del origen de la propiedad en el rango de las inutilidades escolásticas. Quizá suscribiría yo aquel deseo, que quiero creer inspirado en un laudable amor a la paz, si viese a todos mis semejantes gozar de una propiedad suficiente; pero... no... no lo suscribiré.

Los títulos en que se pretende fundar el derecho de propiedad se reducen a dos: la *ocupación* y el *trabajo*. Los examinaré sucesivamente, bajo todos sus aspectos y en todos sus detalles, y aseguro al lector que, cualquiera que sea el título que se invoque, haré surgir la prueba irrefragable de que la propiedad, para ser justa y posible, ha de tener por condición necesaria la igualdad.

2. De la ocupación como fundamento de la propiedad

Es notable que en las conferencias celebradas en el Consejo de Estado para la discusión del Código, ninguna polémica se entablara sobre el origen y el principio de la propiedad. Todos los artículos del título II, libro 2, concernientes a la propiedad y el derecho de accesión, pasaron sin oposición y sin enmienda. Bonaparte, que en otras cuestiones dió tanto que hacer a

sus legistas, no objetó nada sobre la propiedad. No nos sorprendamos: a los ojos de este hombre, el más personal y el más autoritario de cuantos han existido, la propiedad debía ser el primero de los derechos, del mismo modo que la sumisión a la autoridad era el más santo de los deberes.

El derecho de *ocupación* o del *primer ocupante* es el que resulta de la posesión actual, física, efectiva de las cosas. Si yo ocupo un terreno, se presume que soy su dueño en tanto que no se pruebe lo contrario. Se observa que originariamente tal derecho no puede ser legítimo sino en cuanto es recíproco; en esto están de acuerdo los jurisconsultos.

Cicerón compara la tierra a un vasto teatro: *Quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse cum locum quem quisque ocuparit.* Este pasaje es lo más filosófico que la antigüedad nos ha dejado sobre el origen de la propiedad.

El teatro, dice Cicerón, es común a todos; sin embargo, cada uno llama *suyo* el lugar que ocupa: lo cual quiere decir, evidentemente, que cada sitio se tiene en *posesión*, no en *propiedad*. Esta comparación aniquila la propiedad; por otra parte, supone la igualdad. ¿Se puede, en un teatro, ocupar simultáneamente un lugar en la sala, otro en los palcos y otro en el paraíso? De ningún modo, a menos de tener tres cuerpos, como Géryon, o de existir al mismo tiempo en diferentes lugares, como se cuenta del mago Apolonio.

Nadie tiene derecho más que a lo necesario, según Cicerón: tal es la interpretación fiel de su famoso axioma *suum quisque cujusque sit*—a cada uno lo que le pertenece,—axioma que tan extrañamente se ha aplicado. Lo que pertenece a cada uno no es lo que cada uno *puede* poseer, sino lo que *tiene derecho* a poseer. Ahora bien; ¿qué es lo que tenemos derecho a poseer? Lo que baste a nuestro trabajo y a nuestro consumo: la comparación que Cicerón hace entre la tierra y un teatro lo prueba. Según esto, que cada uno se arregle en su sitio como le plazca; que lo embellezca y lo mejore, si puede: le está permitido; pero que su actividad no traspase jamás el límite que le separe de otro. La doctrina de Cicerón va derecha a la igualdad; porque siendo la ocupación una pura tolerancia, si la tolerancia es mutua—y no puede menos de serlo,—las posesiones son iguales.

Grotius acude a la historia; pero ¡qué manera de razonar tan extraña! En efecto, ¿a qué buscar el origen de un derecho que se llama natural en todas partes menos en la Naturaleza? Ese es el método de los antiguos: el hecho existe, luego es necesario, luego es justo, luego sus antecedentes son también justos. Examinemos, sin embargo, la cuestión.

«En los orígenes, todas las cosas eran comunes e indivisas: constituían el patrimonio de todos...» No citemos más. Grotius refiere cómo esta comunidad primitiva acabó por la ambición y la avaricia; cómo a la edad de oro sucedió la edad de hierro, etc. De modo que la propiedad tendría su origen, primero en la guerra y la conquista, después en los tratados y en los contratos. Pero o estos tratados y estos contratos han hecho las partes iguales, conforme a la comunidad originaria, única regla de distribución que los primeros hombres podían conocer, única forma de justicia que podían concebir, y entonces la cuestión del origen de la propiedad se presenta de esta manera: ¿cómo, más tarde, ha desaparecido la igualdad?, o estos tratados y estos contratos fueron impuestos por la fuerza y aceptados por debilidad, y en este caso son nulos, no les da validez el consentimiento tácito de la posteridad, y vivimos en un estado permanente de iniquidad y de fraude.

No se comprenderá jamás por qué habiendo existido en un principio la igualdad de condiciones en la Naturaleza, ha llegado a ser con el tiempo un estado fuera de la Naturaleza. ¿Cómo ha podido efectuarse semejante depravación? Los instintos en los animales son inalterables, lo mismo que las distinciones de las especies. Suponer en la sociedad humana una igualdad natural pri-

mitiva es admitir implícitamente que la desigualdad actual es una derogación de la naturaleza de la sociedad, lo cual es imposible que puedan explicar los defensores de la propiedad. Por mi parte, deduzco que si la Providencia colocó a los primeros hombres en una condición de igualdad, esto era una indicación que ella les daba de lo que quería que realizaran ampliamente, como han desarrollado y expresado en todas las formas el sentimiento religioso que la misma Providencia inspiró a su alma. El hombre no tiene más que una naturaleza, constante e inalterable: la sigue por instinto, la abandona por reflexión, y vuelve a ella por necesidad. ¿Quién se atreverá a decir que no estamos en este retorno? Según Grotius, el hombre ha salido de la igualdad; según yo, el hombre volverá a la igualdad. ¿Cómo ha salido? ¿Cómo volverá? Lo veremos más adelante.

Reid, traducido por M. Jouffroy, tomo VI, página 363, dice:

«El derecho de propiedad no es natural, sino adquirido; no procede de la constitución del hombre, sino de sus actos. Los jurisconsultos han explicado su origen de una manera satisfactoria para todo hombre de buen sentido. La tierra es un bien común que la bondad del cielo ha ofrecido a los hombres para las necesidades de la vida; pero la distribución de este bien y de sus productos es obra de ellos mismos: cada uno ha recibido del cielo todo el poder y toda la inteligencia necesarios para apropiarse *una parte sin perjudicar a nadie*.

Los antiguos moralistas han comparado con exactitud el derecho común de todo hombre a los productos de la tierra, antes de que fuese ocupada y convertida en propiedad de otro, a aquel de que se goza en un teatro; cada uno, al llegar, puede ocupar un sitio libre, y adquirir, por ello, el derecho a ocuparlo mientras dure el espectáculo; pero nadie puede echar de sus localidades a los espectadores ya colocados. La tierra es un vasto teatro que el Todopoderoso ha dispuesto, con una sabiduría y una bondad infinitas, para los placeres y los trabajos de la humanidad entera. Cada uno tiene derecho a colocarse como espectador y a representar su papel como actor, pero sin molestar a los demás.»

Consecuencias de la doctrina de Reid:

1.º Para que la parte que cada uno puede apropiarse no perjudique a nadie, es preciso que sea igual al cociente de la suma de los bienes repartibles, dividida por el número de los copartícipes.

2.º Debiendo ser siempre igual el número de localidades y el de espectadores, no es posible que un espectador ocupe dos sitios ni que un mismo actor represente varios papeles.

3.º A medida que un espectador entre o salga, las localidades deben reducirse o ampliarse para todo el mundo con la misma proporción; porque, según Reid, *el derecho de propiedad no es natural, sino adquirido*; por consiguiente, no tiene nada de absoluto; así, pues, siendo la posesión en que se funda un hecho contingente, ésta no puede comunicar a tal derecho la invariabilidad que ella no posee. Esto mismo es lo que el profesor de Edimburgo parece que cree cuando añade:

«El derecho a la vida implica el derecho a procurarse los medios para sostenerla, y la misma regla de justicia que ordena que la vida del inocente sea respetada, exige también que no se le arrebaten los medios de conservarla: estas dos cosas son igualmente sagradas... Poner obstáculos al trabajo de otro es cometer con él una injusticia en nada diferente a la que sería cargarle de cadenas o arrojarle en una prisión; el resultado es de la misma especie y provoca el mismo resentimiento.»

Así, el jefe de la escuela escocesa, sin ninguna consideración para las desigualdades de talento o de industria, establece *a priori* la igualdad de los medios de trabajo, dejando a cada trabajador el cuidado de su bienestar individual, con arreglo al eterno axioma: *Quien bien haga, bien hallará.*

Lo que ha faltado al filósofo Reid, no es el conocimiento del principio, sino el valor de deducir las consecuencias. Si el derecho a la vida es igual, el derecho al

trabajo es igual, y también el derecho a la ocupación. ¿Podrían, los habitantes de una isla, amparándose en el derecho de propiedad, rechazar violentamente a unos pobres náufragos que intentasen arribar a su orilla? La sola idea de semejante barbarie subleva la razón. El propietario, como un Robinsón en su isla, aleja a sablazos y a tiros al proletario que la ola de la civilización ha hecho naufragar y que trata de salvarse asiéndose a las rocas de la propiedad. «¡Deme trabajo!—grita con toda su fuerza al propietario.—No me rechace; trabajaré por el precio que le plazca.» «No tengo en que emplear tus servicios», responde el propietario presentándole la punta de su espada o el cañón de su fusil. «Rebaje al menos mi alquiler.» «Tengo necesidad de mis rentas para vivir.» «¿Cómo podré pagarle si no trabajo?» «Eso no es cuenta mía.» Entonces el infeliz proletario se deja arrastrar por la corriente, o, si intenta penetrar en la propiedad, el propietario dispara y le mata.

Acabamos de oír a un espiritualista; ahora interrogaremos a un materialista, después a un ecléctico; y, recorrido el círculo de la filosofía, estudiaremos la jurisprudencia.

Según Destutt de Tracy, la propiedad es una necesidad de nuestra naturaleza. Que esta necesidad acarrea enfadosas consecuencias, es preciso ser ciego para negarlo; pero esas consecuencias son un mal inevitable que nada prueba contra el principio; de modo que tan poco razonable es rebelarse contra la propiedad a causa de los abusos que origina, como quejarse de la vida porque su resultado inevitable es la muerte. Esta brutal e inhumana filosofía promete al menos una lógica franca y rigurosa: veamos si cumple esta promesa.

«Se ha instruído solemnemente el proceso de la propiedad..., como si nosotros pudiésemos hacer que haya o que no haya propiedad en este mundo... Parece, oyendo a ciertos filósofos y legisladores, que en un determinado momento decidieron los hombres, espontáneamente y sin causa alguna, decir *tuyo* y *mío*, y que habrían podido y aun debido excusarse de ello. Pero la verdad es que lo *tuyo* y lo *mío* no han sido inventados jamás.»

Filósofo tú mismo, eres demasiado realista. *Tuyo* y *mío* no expresan necesariamente identificación, como cuando yo digo *tu* filosofía y *mi* igualdad: porque *tu* filosofía eres tú filosofando, y *mi* igualdad soy yo profesando la igualdad. *Tuyo* y *mío* indican casi siempre una relación: *tu* país, *tu* parroquia, *tu* taller, *tu* lechero; *mi* habitación, *mi* localidad en el teatro, *mi* compañía y *mi* batallón en la guardia nacional. En el primer sentido se puede decir algunas veces *mi* trabajo, *mi* talento, *mi* virtud: jamás *mi* grandeza ni *mi* majestad; en el segundo sentido, solamente se puede decir *mi* campo, *mi* casa, *mi* viña, *mis* capitales, como un dependiente de banquero dice *mi* caja. En una palabra, *tuyo* y *mío* son signos y expresiones de derechos personales idénticos; aplicados a las cosas que están fuera de nosotros, indican posesión, función, uso, pero no propiedad.

Posiblemente no se creería, si yo no lo probase con textos auténticos, que toda la teoría de este autor se funda en el lastimoso equívoco siguiente:

«Con anterioridad a toda convención, los hombres se encontraban, no precisamente, como dice Hobbes, en un estado de *hostilidad*, sino de *indiferencia*. En este estado, no había propiamente nada justo ni injusto; los derechos del uno no eran obstáculo a los derechos del otro. Cada cual tenía tantos derechos como necesidades, y el deber de satisfacer estas necesidades sin consideración de ninguna especie.»

Aceptemos este sistema, sea verdadero o falso. Destutt de Tracy no rehusará la igualdad. Según esa hipótesis, los hombres, en tanto que están en el estado de *indiferencia*, nada se deben; todos tienen el derecho de satisfacer sus necesidades sin preocuparse de las de los demás; por consiguiente, el derecho de ejercer su poder sobre la Naturaleza, cada uno según la intensidad de sus fuerzas y de sus facultades. De ahí, como consecuencia necesaria, la mayor desigualdad de bienes entre los hombres. La desigualdad de las condiciones es, pues, aquí

el carácter propio de la indiferencia o del salvajismo: precisamente lo contrario que en el sistema de Rousseau. Prosigamos.

«Las restricciones de estos derechos y de este deber no comienzan hasta el momento en que se establecen convenciones tácitas o expresas. Entonces es cuando surge la idea de la justicia y de la injusticia, es decir, del equilibrio entre los derechos del uno y los del otro, que necesariamente eran iguales hasta ese instante.»

Entendámonos: *Los derechos eran iguales*. Esto significa que cada cual tenía el derecho de *satisfacer sus necesidades sin ninguna consideración para las necesidades de otro;* en otros términos: que todos tenían igualmente el derecho de perjudicarse; que no había otro derecho que la astucia o la fuerza. Se perjudicaban, pues, no sólo mediante la guerra y el pillaje, sino también mediante la apropiación. Ahora bien; fué para abolir este derecho igual a emplear la fuerza y la astucia, este derecho igual a perjudicarse, única fuente de la desigualdad de los bienes y de los daños, para lo que se comenzaron a establecer *convenciones tácitas o expresas* y se estableció un equilibrio de la justicia. Por consiguiente, estas convenciones y este equilibrio tenían por objeto asegurar a todos la igualdad en el bienestar; así, pues, por la ley de los contrarios, si la indiferencia es el principio de la desigualdad, la sociedad tiene por consecuencia necesaria la igualdad. El equilibrio social es la igualación del fuerte y del débil; porque, en tanto que no son iguales, son extraños, viven aislados, son enemigos. Por lo tanto, si la desigualdad de las condiciones es un mal necesario, es en ese estado primitivo de indiferencia, puesto que sociedad y desigualdad implican contradicción. Así, pues, si el hombre está formado para la sociedad, lo está también para la igualdad: el rigor de esta consecuencia es indiscutible.

Siendo así, ¿cómo se explica que, después de haberse establecido el equilibrio de la justicia, aumente sin cesar la desigualdad? ¿Cómo el reinado de la justicia sigue siendo desconocido? ¿Qué contesta a esto Destutt de Tracy?

«*Necesidades y medios, derechos y deberes,* derivan de la facultad de querer. Si el hombre no quisiera nada, nada de todo esto existiría. Pero tener necesidades y medios, derechos y deberes, es *tener*, es *poseer* alguna cosa. Estas son otras tantas especies de propiedades, tomando la palabra en su más amplia acepción: son cosas que nos pertenecen.»

Equívoco indigno, que la necesidad de generalizar no justifica. La palabra *propiedad* tiene dos sentidos: 1.º Designa la cualidad por la cual una cosa es lo que es, la virtud que le es propia, que la distingue especialmente de las demás. En este sentido es en el que se dice: *Las propiedades del triángulo o de los números, la propiedad del imán,* etc. 2.º Expresa el derecho de dominio de un sér inteligente y libre sobre una cosa. En este sentido es en el que la emplean los jurisconsultos. Así, en esta frase: *el hierro adquiere la propiedad del imán,* la palabra *propiedad* no expresa la misma idea que en esta otra: *Adquiero la propiedad de este imán*. Decir a un desgraciado que tiene propiedades porque tiene brazos y piernas; que el hambre que le atormenta y la facultad de acostarse al aire libre son propiedades, es jugar con las palabras y añadir la burla a la inhumanidad.

«La idea de propiedad no puede ser fundada sino sobre la idea de personalidad. Desde que surge la idea de propiedad, surge en toda su plenitud necesaria o inevitablemente. Desde que un individuo conoce su *yo*, su persona moral, su capacidad de gozar, de sufrir, de obrar, necesariamente sabe también que ese *yo* es propietario exclusivo del cuerpo que anima, de los órganos, de sus fuerzas y facultades, etc... Era preciso que hubiese una propiedad natural y necesaria, ya que existen propiedades artificiales y convencionales: pues nada puede haber en el arte que no tenga su origen en la Naturaleza.»

Admiremos la buena fe y las razones de los filósofos. El hombre tiene propiedades, es decir, en la primera acepción del término, facultades; sobre ellas tiene la

propiedad, esto es, en la segunda acepción, el dominio: tiene, pues, la propiedad de la propiedad de ser propietario. ¡Cuánto me avergonzaría ocuparme de semejantes tonterías, si sólo considerase la autoridad de Destutt de Tracy! Pero esta pueril confusión ha sido propia del género humano entero, en el origen de las sociedades y de las lenguas, cuando, con las primeras ideas y las primeras palabras, nacieron la metafísica y la dialéctica. Todo lo que el hombre pudo llamar *mío* fué en su entendimiento identificado con su persona; lo consideró como su propiedad, como su bien, como una parte de sí mismo, como un miembro de su cuerpo, como una facultad de su alma. La posesión de las cosas fué asimilada a la propiedad de las gracias del cuerpo y del espíritu; y sobre esta falsa analogía se fundó el derecho de propiedad, *imitación de la Naturaleza por el arte,* como dice tan elegantemente Destutt de Tracy.

Pero ¿cómo este ideólogo tan sutil no ha observado que el hombre no es ni siquiera propietario de sus facultades? El hombre tiene potencias, virtudes y facultades; le han sido confiadas por la Naturaleza para vivir, aprender y amar; pero no tiene sobre ellas un dominio absoluto; no es más que un usufructuario; y este usufructo no puede disfrutarlo sino conformándose a las prescripciones de la Naturaleza. Si fuese dueño soberano de sus facultades, se impediría a sí mismo tener hambre y frío; comería cuanto quisiese y andaría por entre las llamas; levantaría montañas, recorrería cien leguas en un minuto, se curaría sin medicamentos, sólo por la fuerza de su voluntad, y sería inmortal. Diría: «Quiero producir», y sus obras, idénticas a su ideal, serían perfectas. Diría: «Quiero saber», y sabría; «amo», y gozaría. ¡Qué cosa tan extraña, por consiguiente! ¡El hombre no es dueño de sí mismo, y se quiere que lo sea de lo que está fuera de él! Bueno que use de las cosas de la Naturaleza, puesto que no vive sino a condición de usarlas; pero que abandone sus pretensiones de propietario, y que se acuerde de que este nombre sólo le es aplicado por metáfora.

En resumen: Destutt de Tracy confunde, en una expresión común, los *bienes* exteriores de la Naturaleza y del arte y las *potencias* o *facultades* del hombre, llamando a los unos y a las otras *propiedades;* y amparándose en este equívoco, intenta establecer de manera inquebrantable el derecho de propiedad. Pero de estas propiedades unas son *innatas*, como la memoria, la imaginación, la fuerza, la belleza, y otras *adquiridas*, como la tierra, las aguas, los bosques. En el estado primitivo o de indiferencia, los hombres más astutos y más fuertes, es decir, los mejor dotados de propiedades innatas, tuvieron más posibliidades de obtener exclusivamente las propiedades adquiridas. Ahora bien; fué para evitar este exclusivismo y la lucha que, forzosamente, origina, para lo que se inventó un equilibrio, una justicia; para lo que se establecieron convenciones tácitas o expresas. Su objeto, en efecto, no era otro que corregir, en la medida de lo posible, la desigualdad de las propiedades innatas mediante la igualdad de las propiedades adquiridas. En tanto que el reparto de éstas no es igual, los copartícipes siguen siendo enemigos y las convenciones tienen que volver a empezar. Así, de una parte tenemos: indiferencia, desigualdad, antagonismo, guerra, pillaje, matanzas; y de otra: sociedad, igualdad, fraternidad, paz y amor. Escojamos.

José Dutens, físico, ingeniero, geómetra, pero muy poco legista y nada en absoluto filósofo, autor de una *Filosofía de la economía política,* se ha creído en el deber, en dicha obra, de romper lanzas en honor de la propiedad. Su metafísica parece prestada por Destutt de Tracy. Comienza por esta definición de la propiedad, digna de Sganarelle: «La propiedad es el derecho por el cual una cosa pertenece como propia a alguien.» Traducción literal: «La propiedad es el derecho de propiedad.»

Después de algunos subterfugios sobre la voluntad, la libertad y la personalidad; después de haber distinguido propiedades *inmateriales naturales* y propiedades *materiales naturales,* lo que recuerda las propiedades innatas y adquiridas de Destutt de Tracy, José Dutens concluye sentando estas dos proposiciones generales: 1.ª La pro-

piedad es en todo hombre un derecho natural e inalienable. 2.ª La desigualdad de las propiedades es un resultado necesario de la Naturaleza. Ambas proposiciones se reducen a esta otra más sencilla: Todos los hombres tienen un derecho igual de propiedad desigual.

Dutens censura a M. de Sismondi por haber dicho que la propiedad territorial no tiene otro fundamento que la ley y las convenciones; y él mismo dice, hablando del respeto del pueblo por la propiedad, que «su buen sentido le revela la naturaleza del *contrato primitivo* celebrado entre la sociedad y los propietarios».

Confunde la propiedad con la posesión, la comunidad con la igualdad, lo justo con lo natural, lo natural con lo posible: tan pronto toma por equivalentes estas ideas opuestas como parece diferenciarlas, y tal es su confusión que costaría mucho menos trabajo refutarle que comprenderle. Atraído por el título del libro: *Filosofía de la economía política,* sólo he hallado en sus páginas, entre las tinieblas del autor, ideas vulgares; por esto no hablaré más de él.

Cousin, en su *Filosofía moral*, página 15, nos dice que toda moral, toda ley, todo derecho, están contenidos en este precepto: *Sér libre, continúa siendo libre*. ¡Bravo, maestro! Yo quiero continuar siendo libre, si puedo. Después añade:

«Nuestro principio es verdadero, es bueno, es social; no temamos deducir todas sus consecuencias.

1.ª Si el sér humano es santo, lo es en toda su naturaleza, y particularmente en sus actos interiores, en sus sentimientos, en sus pensamientos, en las determinaciones de su voluntad. De ahí el respeto debido a la filosofía, a la religión, a las artes, a la industria, al comercio, a todas las producciones de la libertad. Digo respeto y no tolerancia; porque no se tolera el derecho: se le respeta.

(Yo me inclino ante la filosofía.)

2.ª Mi libertad, que es santa, tiene necesidad, para exteriorizarse, de un instrumento que se llama cuerpo: el cuerpo participa, pues, de la santidad de la libertad; es inviolable como la libertad. De ahí el principio de la libertad individual.

3.ª Mi libertad, para exteriorizarse, tiene necesidad de un espacio o de una materia; en otros términos: de una propiedad o de una cosa. Esta cosa o esta propiedad participan, pues, naturalmente, de la inviolabilidad de mi persona. Por ejemplo: me apodero de un objeto necesario y útil para el desenvolvimiento exterior de mi libertad, y digo: Este objeto es mío, puesto que no es de nadie; desde entonces lo poseo legítimamente. Así, la legitimidad de la posesión se funda en dos condiciones. Desde luego, yo no poseo sino en mi condición de sér libre; suprimid mi actividad libre, y habréis destruído en mí el principio del trabajo; ahora bien; sólo por el trabajo puedo asimilarme la propiedad o la cosa, y sólo asimilándomela la poseo. La actividad libre es, pues, el principio del derecho de propiedad. Pero esto no basta para legitimar la posesión. Todos los hombres son libres, todos pueden asimilarse una propiedad mediante el trabajo; ¿quiere esto decir que todos tienen derecho sobre toda propiedad? De ningún modo: para que yo posea legítimamente, no sólo es preciso que pueda, en mi condición de sér libre, trabajar y producir; es preciso también que sea el primero en ocupar la propiedad. En resumen: si el trabajo y la producción son el principio del derecho de propiedad, el hecho de la ocupación primitiva es su condición indispensable.

4.ª Poseo legítimamente; tengo, pues, el derecho de hacer de mi propiedad el uso que me plazca. Tengo también, por lo tanto, el derecho de donarla. Tengo asimismo el derecho de trasmitirla; porque desde el momento en que un acto de libertad ha consagrado mi donación, ésta continúa siendo sagrada después de mi muerte, lo mismo que durante mi vida.»

En definitiva, para llegar a ser propietario, según Cousin, es preciso adquirir la posesión mediante la ocupación y el trabajo; yo añado que es preciso también

llegar a tiempo, porque si los primeros ocupantes lo han ocupado todo, ¿qué es lo que los últimos ocuparán? ¿De qué les servirá su libertad de ocupación, si no hay nada que ocupar? ¿Habrán de devorarse unos a otros? Terrible conclusión que la prudencia filosófica no se ha dignado prever, sencillamente porque los grandes genios desdeñan las cosas pequeñas.

Fijémonos también en que Cousin no concede a la ocupación ni al trabajo, considerados separadamente, la virtud de producir el derecho de propiedad; éste, según él, nace de la unión del uno y la otra en una especie de matrimonio. Es éste uno de esos rasgos de eclecticismo tan familiares a Cousin, y de los que él, más que nadie, debiera abstenerse. En lugar de proceder por vía de análisis, de comparación, de eliminación y de reducción, único medio de descubrir la verdad a través de las formas del pensamiento y de las fantasías del juicio, hace con todos los sistemas una amalma, da después y quita la razón al mismo tiempo a cada cual, y dice: He aquí la verdad.

Pero ya he dicho que no refutaría a nadie, y que de todas las hipótesis imaginadas en favor de la propiedad deduciría el principio de la igualdad que la aniquila. Ya he dicho también que toda mi argumentación sólo consistirá en descubrir en el fondo de todos los razonamientos la igualdad, del mismo modo que espero demostrar algún día que el principio de propiedad falsea en sus elementos las ciencias de la economía, del derecho y del gobierno, y las desvía de su verdadero camino.

Ahora bien; ¿no es cierto, desde el punto de vista de Cousin, que si la libertad del hombre es santa, es santa por el mismo título en todos los individuos? ¿Que si tiene necesidad de la propiedad para exteriorizarse, es decir, para vivir, esta apropiación de la materia es igualmente necesaria para todos? ¿Que si quiero ser respetado en mi derecho de apropiación es preciso que respete a los demás en el suyo? ¿Que, por consecuencia, si en el campo de lo infinito el poder de

apropiación de la libertad no tiene más límites que ella misma, en la esfera de lo finito ese mismo poder se limita según la relación matemática entre el número de las libertades y el espacio que ocupen? ¿No se sigue de aquí que si una libertad no puede impedir a otra libertad coetánea apropiarse una materia igual a la suya, tampoco podrá arrebatar esa facultad a las libertades futuras, porque, en tanto que el individuo pasa, la universalidad persiste, y la ley de un todo perdurable no puede depender de su parte fenomenal? Y de todo esto, ¿no se debe deducir que siempre que nace un sér dotado de libertad es preciso que los demás reduzcan su esfera de acción, y, por reciprocidad de obligación, que si el recién llegado es designado subsecuentemente heredero, el derecho de sucesión no constituye para él un derecho de acumulación, sino un derecho de opción?

He seguido a Cousin hasta en su estilo y me avergüenzo. ¿Es preciso emplear términos tan pomposos, frases tan sonoras, para decir cosas tan sencillas? El hombre tiene necesidad de trabajar para vivir: por consiguiente, tiene necesidad de instrumentos y de materiales de producción. La necesidad de producir constituye un derecho: ahora bien; este derecho le es garantizado por sus semejantes, para con los cuales contrae él idéntica obligación. Cien mil hombres se establecen en una comarca despoblada, tan grande como Francia: el derecho de cada uno al capital territorial es de una cienmilésima parte. Si el número de los poseedores aumenta, la parte de cada uno disminuye en proporción a ese aumento, de modo que si el número de habitantes se eleva a treinta y cuatro millones, el derecho de cada uno será de una treinta y cuatro millonésima parte. Estableced entonces la policía y el Gobierno, el trabajo, los cambios, las sucesiones, etc., de manera que los medios de trabajo permanezcan siempre iguales y cada uno sea libre, y la sociedad será perfecta.

De todos los defensores de la propiedad, Cousin es

el que la ha fundamentado mejor. Ha sostenido, contra los economistas, que el trabajo no puede dar un derecho de propiedad si no está precedido de la ocupación; y contra los legistas, que la ley civil puede determinar y aplicar un derecho natural, pero no crearlo. No basta decir, en efecto: «El derecho de propiedad está demostrado por el solo hecho de que la propiedad existe; a este respecto, la ley civil es puramente declaratoria»: esto es confesar que no se tiene nada que responder a los que rechazan la legitimidad del hecho mismo. Todo derecho debe justificarse por sí mismo, o por un derecho anterior a él: la propiedad no puede escapar a esta alternativa. He aquí por qué Cousin le ha buscado una base en lo que él llama la *santidad* de la persona humana, y en el acto por el cual la voluntad se asimila una cosa. «Una vez tocadas por el hombre—dice uno de los discípulos de Cousin,—las cosas reciben de él un carácter que las trasforma y las humaniza.» Confieso, por mi parte, que no creo en esta magia, y que no conozco nada menos santo que la voluntad del hombre. Pero esta teoría, por frágil que sea, tanto en psicología como en derecho, tiene al menos un carácter más filosófico y más profundo que las que fundan la propiedad sólo en el trabajo o la autoridad de la ley: ahora bien; según acabamos de ver, la teoría de que hablamos conduce a la igualdad, implícita en todos sus términos.

Mas quizá la filosofía vea las cosas desde muy alto y de un modo no bastante práctico; quizá desde la elevada cumbre de la especulación los hombres parezcan demasiado pequeños para que el metafísico tenga en cuenta sus diferencias; quizá, en fin, la igualdad de las condiciones sea uno de esos aforismos, verdaderos en su sublime generalidad, pero que sería ridículo y aun peligroso querer aplicar rigurosamente en el uso común de la vida y en las transacciones sociales. Sin duda es de imitar en este caso la sabia reserva de los moralistas y de los jurisconsultos que nos aconsejan no llevar nada al extremo y nos previenen contra toda definición, porque, según dicen, no hay ninguna que no pueda impugnarse, deduciendo de ella consecuencias desatrosas: *Omnis definitio in jure civile periculosa est: parum est enim est non subverti possit*. La igualdad de las condiciones, dogma terrible para los oídos del propietario, verdad consoladora en el lecho del pobre expirante, horrible realidad bajo el escalpelo del anatomista, no es, pues, llevada al orden político, civil e industrial, más que una engañosa imposibilidad, un honrado cebo, una satánica mentira.

Jamás tendré el sistema de sorprender la buena fe de mis lectores. Detesto tanto como a la muerte a quien emplea subterfugios en sus palabras y en su conducta. Desde la primera página de este libro me he expresado de manera bastante clara y terminante, para que todo el mundo sepa a qué atenerse respecto a mi pensamiento y mis propósitos, y—espero que se reconozca así—difícilmente podrá mostrarse ni más franqueza ni más osadía. No temo, pues, afirmar que no está muy lejano el tiempo en que la reserva tan admirada de los filósofos, el justo medio tan recomendado por los doctores en ciencias morales y políticas, se considerará como el vergonzoso carácter de una ciencia sin principios, y como el signo de su reprobación. En legislación y en moral, lo mismo que en geometría, los axiomas son absolutos, las definiciones, ciertas, las más extremas consecuencias, siempre que sean rigurosamente deducidas, leyes. ¡Deplorable orgullo! No sabemos nada de nuestra naturaleza, y le atribuímos nuestras contradicciones, y en el entusiasmo de nuestra ingenua ignorancia, nos atrevemos a decir: La verdad está en la duda, la mejor definición consiste en no definir nada. Algún día sabremos si esta desconsoladora incertidumbre de la jurisprudencia procede de su objeto o de nuestros prejuicios; si para explicar los hechos sociales basta solamente con cambiar de hipótesis, como hizo Copérnico cuando tomó al revés el sistema de Ptolomeo.

Pero ¿qué se dirá si demuestro que en todo momento esta misma jurisprudencia argumenta con la igualdad

para legitimar el dominio de propiedad? ¿Qué se me replicará entonces?

3. De la ley civil como fundamento y sancion de la propiedad

Pothier parece creer que la propiedad, igual que la realeza, es de derecho divino: hace remontar su origen hasta el mismo Dios: *Ab Jove principium*. He aquí lo que dice:

«Dios tiene el soberano dominio del Universo y de todas las cosas que en éste existen: *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo*. Para el género humano ha creado la tierra y todos los seres que en ella viven, concediéndole un dominio subordinado al suyo: *Tú lo has establecido sobre tus propias obras; tú has puesto la Naturaleza bajo sus pies*, dice el Salmista. Dios hizo esta donación al género humano con estas palabras que dirigió a nuestros primeros padres después de la creación: *Creced y multiplicaos, y ocupad la tierra*, etc.»

Después de leer este magnífico exordio, ¿quién no creerá que el género humano es como una gran familia que vive en fraternal unión bajo la vigilancia de un padre venerable? Pero, ¡Dios mío, cuántos hermanos enemigos, cuántos padres desnaturalizados, cuántos hijos pródigos!

Dios ha hecho donación de la tierra al género humano: ¿por qué, pues, no he recibido yo nada? *¡El ha puesto la Naturaleza bajo mis pies*, y yo no tengo donde reclinar mi cabeza! *Multiplicaos*, nos dice por boca de su intérprete Pothier. ¡Ah! sabio Pothier, esto es más fácil de hacer que de decir; pero dad antes al pájaro el musgo para su nido.

«Una vez multiplicado el género humano, los hombres repartieron entre sí la tierra y la mayor parte de las cosas que sobre ella había: lo que correspondió a

cada uno, comenzó a pertenecerle con exclusión de todos los demás: éste es el origen del derecho de propiedad.»

Decid del derecho de posesión. Los hombres vivían en una comunidad, positiva o negativa, tanto da; mas no había propiedad, puesto que ni siquiera había posesión privada. El aumento de población obligó al hombre a trabajar para aumentar las subsistencias, y hubo de convenirse, de un modo tácito o expreso, que esto no importa, en que el trabajador era el único propietario del producto de su trabajo: esto quiere decir que se estableció una convención por la que se declaraba que nadie podría vivir sin trabajar. De aquí se seguía necesariamente que para obtener igualdad de subsistencias era preciso suministrar igualdad de trabajo, y que, para que el trabajo fuese igual, eran precisos medios iguales para realizarlo. Cualquiera que, sin trabajar, se apoderase por fuerza o por destreza de la subsistencia de otro, rompía la igualdad y se colocaba por encima y fuera de la ley. Cualquiera que acaparase los medios de producción, so pretexto de mayor actividad, destruía también la igualdad. Siendo entonces la igualdad la expresión del derecho, cualquiera que atentase contra la igualdad era *injusto*.

Así, con el trabajo nació la posesión privada, el derecho *en* la cosa, *jus in re;* pero ¿en qué cosa? Evidentemente, *en el producto,* no *en el suelo:* así es como lo han entendido siempre los árabes, y como, según las relaciones de César y de Tácito, lo entendían los germanos. «Los árabes—dice M. de Simondi,—que reconocen la propiedad del hombre sobre los rebaños que cría, no disputan jamás la recolección al que sembró un campo; pero no ven la razón de negar a cualquier otro, un igual, el derecho de sembrarlo a su vez. La desigualdad que resulta del supuesto derecho del primer ocupante, no les parece fundada en ningún principio de justicia; y cuando el terreno está repartido entre determinado número de habitantes, ello les parece un monopolio de éstos en perjuicio del resto de la nación, monopolio al cual no quieren someterse...»

para legitimar el dominio de propiedad? ¿Qué se me replicará entonces?

3. De la ley civil como fundamento y sancion de la propiedad

Pothier parece creer que la propiedad, igual que la realeza, es de derecho divino: hace remontar su origen hasta el mismo Dios: *Ab Jove principium*. He aquí lo que dice:

«Dios tiene el soberano dominio del Universo y de todas las cosas que en éste existen: *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo*. Para el género humano ha creado la tierra y todos los seres que en ella viven, concediéndole un dominio subordinado al suyo: *Tú lo has establecido sobre tus propias obras; tú has puesto la Naturaleza bajo sus pies*, dice el Salmista. Dios hizo esta donación al género humano con estas palabras que dirigió a nuestros primeros padres después de la creación: *Creced y multiplicaos, y ocupad la tierra*, etc.»

Después de leer este magnífico exordio, ¿quién no creerá que el género humano es como una gran familia que vive en fraternal unión bajo la vigilancia de un padre venerable? Pero, ¡Dios mío, cuántos hermanos enemigos, cuántos padres desnaturalizados, cuántos hijos pródigos!

Dios ha hecho donación de la tierra al género humano: ¿por qué, pues, no he recibido yo nada? *¡El ha puesto la Naturaleza bajo mis pies*, y yo no tengo donde reclinar mi cabeza! *Multiplicaos*, nos dice por boca de su intérprete Pothier. ¡Ah! sabio Pothier, esto es más fácil de hacer que de decir; pero dad antes al pájaro el musgo para su nido.

«Una vez multiplicado el género humano, los hombres repartieron entre sí la tierra y la mayor parte de las cosas que sobre ella había: lo que correspondió a cada uno, comenzó a pertenecerle con exclusión de todos los demás: éste es el origen del derecho de propiedad.»

Decid del derecho de posesión. Los hombres vivían en una comunidad, positiva o negativa, tanto da; mas no había propiedad, puesto que ni siquiera había posesión privada. El aumento de población obligó al hombre a trabajar para aumentar las subsistencias, y hubo de convenirse, de un modo tácito o expreso, que esto no importa, en que el trabajador era el único propietario del producto de su trabajo: esto quiere decir que se estableció una convención por la que se declaraba que nadie podría vivir sin trabajar. De aquí se seguía necesariamente que para obtener igualdad de subsistencias era preciso suministrar igualdad de trabajo, y que, para que el trabajo fuese igual, eran precisos medios iguales para realizarlo. Cualquiera que, sin trabajar, se apoderase por fuerza o por destreza de la subsistencia de otro, rompía la igualdad y se colocaba por encima y fuera de la ley. Cualquiera que acaparase los medios de producción, so pretexto de mayor actividad, destruía también la igualdad. Siendo entonces la igualdad la expresión del derecho, cualquiera que atentase contra la igualdad era *injusto*.

Así, con el trabajo nació la posesión privada, el derecho *en* la cosa, *jus in re;* pero ¿en qué cosa? Evidentemente, *en el producto*, no *en el suelo:* así es como lo han entendido siempre los árabes, y como, según las relaciones de César y de Tácito, lo entendían los germanos. «Los árabes—dice M. de Simondi,—que reconocen la propiedad del hombre sobre los rebaños que cría, no disputan jamás la recolección al que sembró un campo; pero no ven la razón de negar a cualquier otro, un igual, el derecho de sembrarlo a su vez. La desigualdad que resulta del supuesto derecho del primer ocupante, no les parece fundada en ningún principio de justicia; y cuando el terreno está repartido entre determinado número de habitantes, ello les parece un monopolio de éstos en perjuicio del resto de la nación, monopolio al cual no quieren someterse...»

En otras partes, se repartió la tierra: admito que de esto resulte una organización mejor entre los trabajadores, y que el sistema de distribución, fijo y durable, ofrece más ventajas. Pero, ¿cómo la partición ha podido fundar para cada partícipe un derecho trasmisible de propiedad sobre una cosa a la que todos tenían un derecho inalienable de posesión? Según la jurisprudencia, esta metamorfosis del poseedor en propietario es legalmente imposible: implica, en la jurisdicción primitiva, la acumulación de lo posesorio y de lo petitorio; y, en la concesión que se supone recíproca entre los copartícipes, la transacción sobre un derecho natural. Los primeros agricultores, que fueron también los primeros autores de las leyes, no eran tan sabios como nuestros legistas: convengo en ello; y aunque lo hubiesen sido, no lo habrían hecho peor que éstos: por eso no previeron las consecuencias de la trasformación del derecho de posesión privada en propiedad absoluta. Mas ¿por qué ellos que más tarde establecieron la distinción del *jus in re* y del *jus ad rem* no lo aplicaron al principio mismo de la propiedad?

Recuerdo a los jurisconsultos sus propias máximas.

El derecho de propiedad, si pudiese tener alguna causa, no podría tener más que una sola: *Dominium non potest nisi ex una causa contingere*. Yo puedo poseer por varios títulos; no puedo ser propietario sino por uno solo: *Non, ut ex pluribus causis idem nobis debere potest, ita ex pluribus causis idem potest nostrum esse*. El campo que he roturado, que cultivo, sobre el que he construído mi casa, que me proporciona mi alimento, el de mi familia y el de mi ganado, lo puedo poseer: 1.º, a título de primer ocupante; 2.º, a título de trabajador; 3.º, en virtud del contrato social que me lo asigna por partición. Pero ninguno de estos títulos me da el dominio de propiedad. Porque si invoco el derecho de ocupación, la sociedad puede contestarme: Estoy antes que tú. Si hago valer mi trabajo, dirá: Sólo con esa condición posees. Si hablo de convenciones, replicará: Esas convenciones establecen precisamente la cualidad de usufructuario. Tales son, sin embargo, los únicos títulos que los propietarios presentan: jamás han podido descubrir otros. En efecto, todo derecho, según nos dice Pothier, supone una causa que lo produce en la persona que lo ejercita; pero en el hombre que nace y que muere, en ese hijo de la tierra que pasa por ella como una sombra, sólo existen, en cuanto a las cosas exteriores, títulos de posesión, no títulos de propiedad. ¿Cómo, pues, la sociedad ha podido reconocer un derecho contra ella misma, donde no había causa que lo produjese? ¿Cómo, determinando la posesión, ha podido conceder la propiedad? ¿Cómo la ley ha sancionado este abuso de poder?

El alemán Ancillon responde a esto:

«Algunos filósofos pretenden que el hombre, al aplicar sus fuerzas a un objeto de la Naturaleza, a un campo, a un árbol, sólo adquiere derechos sobre los cambios que haga, sobre la forma que dé al objeto, y no sobre el objeto mismo. ¡Vana distinción! Si la forma pudiera separarse del objeto, quizá cabría dudar; pero como eso es casi siempre imposible, la aplicación de las fuerzas del hombre a las distintas partes del mundo visible es el primer fundamento del derecho de propiedad, el primer origen de los bienes.»

¡Vano pretexto! Si la forma no puede separarse del objeto, ni la propiedad de la posesión, es preciso repartir la posesión: en todo caso, la sociedad se reserva el derecho de fijar condiciones a la propiedad. Supongamos que un terreno apropiado produce 10,000 francos de renta líquida, y que—lo cual sería verdaderamente extraordinario—este terreno no puede ser dividido; supongamos también que, según cálculos prudentes, el gasto medio anual de cada familia es de 3,000 francos: el poseedor de este terreno debe estar obligado a pagar a la sociedad una retribución de 10,000 francos, previa deducción de los gastos de explotación y de los 3,000 francos necesarios para el sostenimiento de su familia. Esta retribución no es el pago de un arriendo, sino una indemnización.

La justicia que hoy rige decreta lo siguiente:

«Considerando que el trabajo cambia la forma de las

cosas, y que la forma y la materia no pueden ser separadas sin destruir el objeto mismo, es necesario, o que la sociedad sea desheredada, o que el trabajador pierda el fruto de su trabajo;

Considerando que, en cualquier otro caso, la propiedad de la materia supondría la de lo que se le hubiera añadido por accesión, salvo indemnización; pero que, en el de que se trata, la propiedad de lo accesorio implica la de lo principal;

El derecho de apropiación, mediante el trabajo, no es admisible contra los particulares; sólo tendrá lugar contra la sociedad.»

Tal es el constante modo de razonar de los jurisconsultos respecto a la propiedad. La ley se ha establecido para determinar los derechos de los hombres entre sí, es decir, de cada uno para con cada uno y de cada uno para con todos; y, como si una proposición pudiese subsistir con menos de cuatro términos, los jurisconsultos no tienen jamás en cuenta el último. En tanto que el hombre se halla en oposición con el hombre, la propiedad sirve de contrapeso a la propiedad, y ambas fuerzas se equilibran: en cuanto el hombre se encuentra aislado, es decir, en oposición con la sociedad que él mismo representa, la jurisprudencia falla, Themis pierde un platillo de su balanza.

Oigamos al profesor de Rennes, al sabio Toullier:

«¿Cómo la preferencia, adquirida por la ocupación, pudo convertirse en una propiedad estable y permanente, que continuaba subsistiendo, aunque podía ser impugnada desde el momento en que el primer ocupante cesase en la posesión?

La agricultura fué una consecuencia natural de la multiplicación del género humano, y la agricultura, a su vez, favoreció la población, e hizo necesario el establecimiento de una propiedad permanente; porque ¿quién habría querido tomarse el trabajo de labrar y sembrar, si no hubiera tenido la seguridad de recolectar?»

Bastaría, para tranquilizar al labrador, asegurarle la posesión de la cosecha: concedamos también que se le mantuviera en su ocupación territorial en tanto que la siguiese cultivando por sí mismo; todo esto era cuanto tenía derecho a esperar; todo esto era cuanto exigía el progreso de la civilización. Pero ¡la propiedad! ¡El derecho sobre un suelo que no se ocupa ni se cultiva! ¿Quién tendría autoridad para otorgárselo? ¿Quién podría legitimarlo?

«La agricultura no fué por sí sola suficiente para establecer la propiedad permanente; fueron precisas leyes positivas, magistrados para aplicarlas; en una palabra: fué preciso el Estado civil.

La multiplicación del género humano hizo necesaria la agricultura; la necesidad de asegurar al cultivador los frutos de su trabajo exigió una propiedad permanente y leyes para protegerla. Así, pues, a la propiedad debemos el establecimiento del Estado civil.»

En efecto; de nuestro Estado civil, tal como lo habéis arreglado, Estado que primero fué despotismo, después monarquía, luego aristocracia, hoy democracia, y siempre tiranía.

«Sin el lazo de la propiedad, jamás habría sido posible someter a los hombres al yugo saludable de la ley; y sin la propiedad permanente, la tierra hubiera continuado siendo un inmenso bosque. Afirmamos, pues, con los autores mejor informados, que si la propiedad transitoria, o el derecho de preferencia que da la ocupación, es anterior al establecimiento de la sociedad civil, la propiedad permanente, tal como hoy la conocemos, es obra del derecho civil. Este es el que ha establecido la máxima de que la propiedad, una vez adquirida, no se pierde sino por acto del propietario, y que se conserva incluso después de que el propietario ha perdido la posesión o la retención de las cosas, aunque éstas se encuentren en poder de un tercero.

Así la propiedad y la posesión, que en el estado primitivo estaban confundidas, llegan a ser, por el derecho civil, dos cosas distintas e independientes; dos cosas que, según el lenguaje de las leyes, nada tienen de común entre sí. Se ve por esto qué prodigioso cambio se ha

realizado en la propiedad, y cómo las leyes civiles han trasformado la Naturaleza.»

La ley, pues, al constituir la propiedad, no ha sido la expresión de un hecho psicológico, el desenvolvimiento de una ley de la Naturaleza, la aplicación de un principio moral: ha *creado*, en toda la amplitud de la palabra, un derecho fuera de sus atribuciones; ha dado forma a una abstracción, a una metáfora, a una ficción; y esto sin dignarse prever las consecuencias, sin ocuparse de los inconvenientes, sin averiguar si obraba bien o mal. Ha sancionado el egoísmo; ha suscrito pretensiones monstruosas; ha acogido ruegos impíos, como si estuviera en su mano colmar un abismo sin fondo y saciar al infierno. Ley ciega, ley del hombre ignorante, ley que no es ley; palabra de discordia, de mentira y de sangre. La ley es la que, constantemente resucitada, rehabilitada, rejuvenecida, restaurada, reforzada, como el paladium de las sociedades, ha turbado la conciencia de los pueblos, oscurecido el entendimiento de los sabios y determinado todas las catástrofes de las naciones. Condenada por el cristianismo, hoy la defienden sus ignorantes ministros, tan poco preocupados de estudiar la naturaleza del hombre como incapaces de leer sus Escrituras.

Pero, en fin, ¿qué norma siguió la ley al crear el dominio de propiedad? ¿Qué principio la inspiró? ¿Cuál era su regla?

Sobre esto no hay duda posible: ese principio fué la igualdad.

La agricultura fué el fundamento de la posesión territorial y la causa ocasional de la propiedad. No era suficiente asegurar al labrador el fruto de su trabajo; era preciso, al mismo tiempo, asegurarle el medio de producir: para proteger al débil contra los abusos de poder del fuerte; para suprimir las expoliaciones y los fraudes, se sintió la necesidad de establecer entre los poseedores líneas de demarcación permanentes, obstáculos infranqueables. Cada año veíase aumentar la población y crecer la avidez de los colonos: se creyó poner un freno a la ambición señalando límites que la contuviesen. Así, pues, el suelo fué apropiado por una necesidad de igualdad indispensable a la seguridad pública y al goce tranquilo de cada uno. Sin duda, el reparto no fué geográficamente igual: multitud de derechos, algunos fundados en la Naturaleza, pero mal interpretados y peor aplicados aun: las sucesiones, las donaciones, los cambios; y otros, como los privilegios de nacimiento y de dignidad, creaciones ilegítimas de la ignorancia y de la fuerza bruta, fueron otras tantas causas que impidieron la igualdad absoluta. Pero el principio no cambia por esto: la igualdad había consagrado la posesión, y la igualdad consagró la propiedad.

Le era precisó al labrador un campo para sembrar todos los años: ¿qué expediente más cómodo y más sencillo para los bárbaros, en vez de volver a empezar cada año a querellarse y a reñir, en vez de trasportar incesantemente, de territorio en territorio, su casa, su mobiliario y su familia, que el de asignar a cada uno un patrimonio fijo e inalienable?

Era preciso que el guerrero, al volver de una expedición, no se viera desposeído por los servicios que había prestado a la patria y que recobrase su heredad: pasa, pues, a costumbre que la propiedad se conserve solamente por la intención, *nudo animo;* que no se pierda sino por consentimiento y por acto del propietario.

Era preciso que la igualdad de las particiones se conservase de generación en generación, sin obligación de renovar la distribución de las tierras a la desaparición de cada familia: pareció, pues, natural y justo que los hijos y parientes, según el grado de consanguinidad o de afinidad que los ligaba con el difunto, sucediesen a éste. De ahí, primero, la costumbre feudal y patriarcal de no reconocer más que a un heredero; después, por la aplicación del principio de igualdad, contrario a la costumbre anterior, la admisión de todos los hijos a la sucesión del padre; y, más recientemente aun, en nuestro tiempo, la abolición definitiva del derecho de primogenitura.

Pero, ¿qué hay de común entre esos groseros bos-

quejos de organización instintiva y la verdadera ciencia social? ¿Cómo esos mismos hombres, que jamás tuvieron la menor idea de estadística, de catastro, de economía política, podían darnos principios de legislación?

La ley—dice un jurisconsulto moderno—es la expresión de una necesidad social, la declaración de un hecho: el legislador no la hace, la escribe. Esta definición no es del todo exacta: la ley es la regla según la cual deben ser satisfechas las necesidades sociales; el pueblo no la vota, el legislador no la expresa: la descubre y la formula el sabio. Finalmente, la ley, tal como la ha definido Comte, definición a la' que ha consagrado medio volumen, no podía ser en su origen más que *la expresión de una necesidad* y la indicación de los medios de satisfacerla; y hasta el presente no ha sido otra cosa. Los legistas, con una fidelidad de máquinas, llenos de obstinación, enemigos de toda filosofía, prisioneros del sentido literal, han considerado siempre como la última palabra de la ciencia lo que no fué más que el deseo irreflexivo de hombres de buena fe, pero de poca previsión.

No preveían, en efecto, los primitivos fundadores del dominio de propiedad, que el derecho perpetuo y absoluto a conservar su patrimonio, derecho que les parecía equitativo, porque entonces era común, implica el derecho de enajenar, de vender, de donar, de adquirir y de perder; que conduce, por consiguiente, nada menos que a la destrucción de la igualdad que querían conseguir cuando lo establecieron; y aunque lo hubiesen podido prever, no lo habrían tenido en cuenta: la necesidad inmediata los arrastraba, y, como sucede corrientemente en semejante caso, los inconvenientes fueron demasiado débiles y pasaron inadvertidos.

No previeron, aquellos cándidos legisladores, que si la propiedad se conserva solamente por la intención, *nudo animo*, implica el derecho de alquilar, arrendar, prestar con interés, beneficiarse en un cambio, crear rentas, imponer una contribución sobre un terreno que

la intención se reserva, en tanto que el propietario vive alejado de él.

No previeron, aquellos patriarcas de nuestra jurisprudencia, que si el derecho de sucesión no era un modo dado por la Naturaleza de conservar la igualdad de las particiones, bien pronto las familias serían víctimas de las más desastrosas exclusiones y la sociedad, herida de muerte por uno de sus más sagrados principios, se destruiría a sí misma a causa de la opulencia y la miseria (1).

No previeron... Pero no hay necesidad de insistir. Las consecuencias se advierten demasiado por sí mismas, y no es éste el momento de hacer una crítica de todo el Código.

La historia de la propiedad, en las naciones antiguas, no es, pues, para nosotros más que un motivo de erudición y de curiosidad. Es una regla de jurisprudencia que el hecho no produce el derecho; ahora bien; la propiedad no puede sustraerse a esta regla; por con-

---

(1) En esto especialmente se muestra en toda su rudeza la simplicidad de nuestros abuelos. Después de haber llamado a la sucesión a los primos hermanos, a falta de hijos legítimos, no pudieron llegar a servirse de estos mismos primos para equilibrar las particiones en dos ramas distintas, de modo que no fuese posible ver en una misma familia los extremos de la riqueza y de la desnudez. Ejemplo: Santiago deja al morir dos hijos, Pedro y Juan, herederos de su fortuna: la división de los bienes de Santiago se hace entre ellos por partes iguales. Pero Pedro no deja más que una hija, en tanto que Juan, su hermano, deja seis hijos; es claro que para ser fieles al propio tiempo al principio de igualdad y al principio de herencia, es preciso que los hijos de Pedro y de Juan dividan en siete partes los dos patrimonios, pues, de otro modo, un extranjero puede casarse con la hija de Pedro, y, por esta alianza, la mitad de los bienes de Santiago, el abuelo, pasar a poder de una familia extranjera, lo cual es contrario al principio de herencia; por otra parte, los hijos de Juan serán pobres a causa de su número, en tanto que su prima será rica por ser única, lo cual es contrario a la igualdad. Si se extiende esta aplicación combinada de dos principios en apariencia contrarios, se convendrá en que el derecho de sucesión, contra el cual se protesta en nuestros días con tan poca inteligencia, no es obstáculo al mantenimiento de la igualdad.

Bajo cualquier forma de gobierno que vivamos, siempre será exacto decir que el *muerto es deudor del vivo*, esto es, que siempre habrá herencia y sucesión, sea cual fuere el heredero reconocido. Los saintsimonianos querrían que este heredero fuese designado por el magistrado; otros, que fuese elegido por el difunto, o supuesto tal por la ley: lo esencial es que el deseo de la Naturaleza sea satisfecho, salvo la ley de igualdad. Hoy el verdadero moderador de las sucesiones es el azar o el capricho; ahora bien; en materia de legislación, el azar y el capricho no pueden ser aceptados como reglas. Para conjurar las infinitas perturbaciones que el azar arrastra tras sí es para lo que la Naturaleza, después de habernos hecho iguales, nos sugiere el principio de herencia, que es como la voz por la cual la sociedad nos pide nuestro sufragio acerca de aquel de nuestros hermanos que juzguemos más capaz de realizar nuestra tarea.

siguiente, el reconocimiento universal del derecho de propiedad no legitima el derecho de propiedad. El hombre se ha equivocado sobre la constitución de las sociedades, sobre la naturaleza del derecho, sobre la aplicación de lo justo, del mismo modo que se ha equivocado sobre la causa de los meteoros y sobre el movimiento de los cuerpos celestes: sus antiguas opiniones no pueden ser tomadas por artículos de fe. ¿Qué nos importa que la raza india estuviese dividida en cuatro castas; que en las orillas del Nilo o del Ganges la distribución de la tierra fuese hecha antiguamente en razón de la nobleza de sangre o de funciones; que griegos y romanos colocaran la propiedad bajo la vigilancia de los dioses; que las operaciones de amojonamiento y de catastro se celebrasen entre ellos acompañadas de ceremonias religiosas? La variedad de las formas del privilegio no salva la injusticia; el culto de Júpiter propietario (1) nada prueba contra la igualdad de los ciudadanos, del mismo modo que los misterios de Venus, la impúdica, nada prueban contra la castidad conyugal.

La autoridad del género humano certificando el derecho de propiedad, es nula, porque este derecho, nacido necesariamente de la igualdad, está en contradicción con su principio; el sufragio de las religiones que lo han consagrado, es nulo, porque en todos los tiempos el sacerdote se ha puesto al servicio del príncipe, y los dioses han hablado siempre como los políticos han querido; las ventajas sociales que se atribuyen a la propiedad, no pueden citarse en su descargo, porque todas provienen del principio de igualdad de posesión que le es inherente.

¿Qué significa, después de lo dicho, el siguiente ditirambo sobre la propiedad?

«La constitución del derecho de propiedad es la más importante de las instituciones humanas.»

Sí, como la monarquía es la más gloriosa.

(1) *Zeus klesios.*

«Causa primera de la prosperidad del hombre sobre la tierra...»

Porque se le suponía por principio la justicia.

«La propiedad llegó a ser el objeto de su ambición, la esperanza de su existencia, el asilo de su familia; en una palabra: la piedra fundamental del hogar doméstico, de las ciudades y del Estado político.»

Sólo la posesión ha producido todo eso.

«Principio eterno...»

La propiedad es eterna como toda negación.

«De toda institución social y de toda institución civil...»

He aquí por qué toda institución y toda ley fundada en la propiedad perecerá.

«Es un bien tan precioso como la libertad.»

Para el propietario enriquecido.

«En efecto, el cultivo de la tierra habitable...»

Si el cultivador cesase de ser colono ¿estaría la tierra peor cultivada?

«La garantía y la moralidad del trabajo...»

Por culpa de la propiedad, el trabajo no es una condición; es un privilegio.

«La aplicación de la justicia...»

¿Qué es la justicia sin la igualdad de las fortunas? Una balanza con pesos falsos.

«Toda moral...»

Vientre hambriento no conoce ninguna moral.

«Todo orden público...»

Sí, la conservación de la propiedad.

«Reposa sobre el derecho de propiedad» (1).

Piedra angular de todo lo que existe; piedra de escándalo de todo lo que debe existir: he ahí lo que es la propiedad.

Resumo y concluyo:

La ocupación no sólo conduce a la igualdad: *impide* además la propiedad. Porque si todo hombre tiene derecho de ocupación sólo porque existe y no puede vivir

(1) Giraud, *Investigaciones sobre el derecho de propiedad entre los romanos.*

sin tener una materia de explotación o de trabajo; y si, por otra parte, el número de ocupantes varía continuamente por los nacimientos y las defunciones, se deduce de ello que la porción de materia que corresponde a cada trabajador es variable como el número de ocupantes; por consiguiente, que la ocupación está siempre subordinada a la población; y, finalmente, que no pudiendo ser fija, en derecho, la posesión, es imposible, en hecho, que se convierta en propiedad.

Todo ocupante es, pues, necesariamente poseedor o usufructuario, cualidad que excluye la de propietario. Ahora bien; el derecho del usufructuario obliga a éste a lo siguiente: a ser responsable de lo que le fué confiado; a usar de ello conforme a la utilidad general, atendiendo a su conservación y a su desarrollo; a no poder trasformarlo, menoscabarlo, desnaturalizarlo, ni dividir el usufructo de manera que otro lo explote mientras él recoge el producto; en una palabra: el usufructuario está colocado bajo la vigilancia de la sociedad, sometido a la condición del trabajo y a la ley de la igualdad.

Por esto último queda destruída la definición romana de la propiedad: *derecho de usar y de abusar,* inmoralidad nacida de la violencia, la más monstruosa pretensión de cuantas las leyes civiles han sancionado. El hombre recibe el usufructo de manos de la sociedad, que es la única que posee de modo permanente: el individuo pasa; la sociedad no muere jamás.

¡Qué profundo disgusto se apodera de mí al discutir tan triviales verdades! ¿Son éstas las cosas de que aun dudamos? ¿Será preciso rebelarse una vez más para el triunfo de estas ideas? ¿Podrá la violencia, en defecto de la razón, introducirlas en nuestras leyes?

El derecho de ocupación es igual para todos.

No dependiendo la extensión de la ocupación de la voluntad, sino de las condiciones variables del espacio y del número, no puede constituirse la propiedad.

¡He aquí lo que ningún código ha expresado jamás, lo que ninguna constitución puede admitir! ¡He ahí los

axiomas que el derecho civil y el derecho de gentes rechazan...!

Oigo las protestas de los partidarios de otro sistema: «El trabajo, el trabajo es el que constituye la propiedad», dicen.

No hagas caso, lector: este nuevo fundamento de la propiedad es peor que el primero. Y discúlpame, ante todo, de haber demostrado las cosas más claras, de haber refutado las pretensiones más injustas de cuantas has visto.

III

Del trabajo como causa eficiente del dominio de propiedad

Los jurisconsultos modernos, siguiendo a los economistas, han abandonado casi todos la teoría de la ocupación primitiva, considerándola demasiado ruinosa, para defender exclusivamente la que establece el origen de la propiedad en el trabajo. Desde luego, esto es hacerse ilusiones y dar vueltas en un círculo. Para trabajar es preciso ocupar, dice Cousin. Por consiguiente, digo yo a mi vez, siendo igual para todos el derecho de ocupación, es preciso para trabajar someterse a la igualdad. «Los ricos—escribe Rousseau—suelen decir: yo he construído este muro; yo he ganado este terreno con mi trabajo. ¿Quién os ha concedido los linderos — podemos replicarles,—y en virtud de qué pretendéis ser pagados a nuestra costa de un trabajo que nosotros no os hemos impuesto?» Todos los sofismas se estrellan contra este razonamiento.

Pero los partidarios del trabajo no se dan cuenta de que su sistema está en total contradicción con el Código, cuyos artículos y disposiciones suponen la propiedad fundada en el hecho de la ocupación primitiva. Si el trabajo, por la apropiación que de él resulta, origina por sí solo la propiedad, el Código civil miente, la Consti-

tución es una antífrasis y todo nuestro sistema social una violación del derecho. Esto es lo que resultará demostrado al final de la discusión que entablaremos en este capítulo y en el siguiente, tanto sobre el derecho del trabajo como sobre el hecho mismo de la propiedad. Veremos, al propio tiempo, por una parte, que nuestra legislación está en oposición consigo misma; por otra, que la jurisprudencia está en oposición con su principio y con la legislación.

He dicho ya que el sistema que funda la propiedad en el trabajo implica, lo mismo que el que la funda en la ocupación, la igualdad de los fortunas; y el lector debe estar impaciente por ver cómo de la desigualdad de los talentos y de las facultades hago surgir esta igualdad: inmediatamente será satisfecho. Pero conviene que llame un momento su atención sobre un incidente notable del proceso, a saber: la sustitución de la ocupación por el trabajo como principio de la propiedad; y que pase rápidamente revista a ciertos prejuicios que los propietarios tienen la costumbre de invocar, que la legislación consagra y el sistema del trabajo destruye por completo.

¿Has asistido alguna vez, lector, al interrogatorio de un acusado? ¿Has observado sus astucias, sus simulaciones, sus huídas, sus distinciones, sus equívocos? Vencido, confundido en todas sus alegaciones, perseguido como bestia salvaje por el inexorable juez, batido de hipótesis en hipótesis, afirma, se reprende, se desdice, se contradice; acude a todas las estratagemas de la dialéctica, más sutil, más ingenioso mil veces que el inventor de las setenta y dos formas del silogismo. Eso mismo hace el propietario obligado a la justificación de su derecho: primero rehusa contestar, protesta, desafía; después, forzado a aceptar el debate, se acoraza de embrollos, se rodea de una formidable artillería, cruzando sus fuegos, y presenta como justificantes, uno después de otro y todos a la vez, la ocupación, la posesión, la prescripción, las convenciones, la costumbre inmemorial, el consentimiento universal. Ven-

cido en este terreno, el propietario, como un jabalí herido, se revuelve y exclama con terrible emoción: «He hecho algo más que ocupar: he trabajado, he producido, he mejorado, trasformado, CREADO. Esta casa, estos campos, estos árboles, son obra de mis manos; yo he sido quien ha plantado la vid y la higuera donde antes había espinos y chaparros; yo soy quien hoy recolecta en tierras ayer baldías. He regado el suelo con mi sudor, he pagado a los trabajadores, los cuales, sin los jornales que conmigo ganaban, habrían muerto de hambre. Nadie me ha disputado el trabajo y los gastos; nadie compartirá conmigo los productos.»

¡Has trabajado, propietario! ¿Por qué hablas, pues, de ocupación primitiva? ¿Es que no estás seguro de tu derecho y esperas engañar a los hombres y sorprender a la justicia? Date prisa a formular tus alegatos de defensa, pues la sentencia será inapelable y ya sabes que se trata de una restitución.

¡Has trabajado! Pero, ¿qué hay de común entre el trabajo al cual te obliga el deber y la apropiación de las cosas comunes? ¿Ignoras que el dominio del suelo, lo mismo que el del aire y el de la luz, no puede prescribirse?

¡Has trabajado! ¿No habrás hecho jamás trabajar a otros? ¿Cómo, entonces, han perdido ellos trabajando para ti lo que tú has sabido adquirir sin trabajar para ellos?

¡Has trabajado! Enhorabuena; pero veamos tu obra. Vamos a contar, a pesar, a medir. Este será el juicio de Baltasar: porque, lo juro por la balanza, por el nivel y por la escuadra, si te has apropiado el trabajo de otro, sea de la manera que sea, devolverás hasta el último cuarterón.

Así, pues, el principio de la ocupación ha sido abandonado. Ya no se dice: «La tierra es del primero que de ella se apodera». La propiedad, forzada en su primer atrincheramiento, repudia su antiguo adagio; la justicia, avergonzada, reflexiona sobre sus máximas, y la venda que cubría su frente cae sobre sus mejillas enrojecidas.

¡Y sólo data de ayer este progreso de la filosofía social! ¡Cincuenta siglos para extirpar una mentira! Durante ese lamentable período ¡cuántas usurpaciones sancionadas, cuantas invasiones glorificadas, cuántas conquistas bendecidas! ¡Cuántos ausentes desposeídos, cuántos pobres desterrados, cuántos hambrientos víctimas de la riqueza rápida y osada! ¡Cuántas envidias y cuántas guerras! ¡Cuántos estragos y cuántas matanzas entre las naciones! Al fin, gracias al tiempo y a la razón, hoy se reconoce que la tierra no es el premio de la piratería; que, de no impedirlo nada, hay sitio en ella para todo el mundo. Cada uno puede atar su cabra al seto, llevar su vaca al prado, sembrar un trozo de campo y cocer su pan en el fuego de su hogar.

Pero, no; no todos pueden. Oigo gritar por todas partes: «¡Gloria al trabajo y a la industria! A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras.» Y veo de nuevo a las tres cuartas partes del género humano desposeídas: se diría que el trabajo de los unos aumenta, como lluvia oportuna, el producto del trabajo de los otros.

«El problema está resuelto—dice M. Hennequin.—La propiedad, hija del trabajo, no goza del presente ni del porvenir sino bajo la égida de las leyes. Su origen viene del derecho natural; su poder, del derecho civil; y de la combinación de estas dos ideas: *trabajo* y *protección*, surgen las legislaciones positivas...»

¡Ah! *¡El problema está resuelto! ¡La propiedad es hija del trabajo!* ¿Qué es, pues, el derecho de accesión, y el derecho de sucesión, y el derecho de donación, etcétera, sino el derecho de convertirse en propietario por la simple ocupación? ¿Qué son vuestras leyes sobre la mayoría de edad, la emancipación, la tutela, la interdicción, sino condiciones diversas por las cuales el que es ya trabajador adquiere o pierde el derecho de ocupar, es decir, la propiedad...?

No pudiendo en este momento entregarme a una discusión detallada del Código, me contentaré con examinar los tres prejuicios más corrientemente alegados en

favor de la propiedad: 1.º, la *apropiación* o formación de la propiedad por la posesión; 2.º, el *consentimiento de los hombres;* 3.º, la *prescripción*. Investigaré a continuación cuáles son los efectos del trabajo, ya con relación a la condición respectiva de los trabajadores, ya con relación a la propiedad.

1. La tierra no puede ser apropiada

«Las tierras cultivables parece que debieran ser incluídas entre las riquezas naturales, puesto que no son creación humana y la Naturaleza las da gratuitamente al hombre; pero como esta riqueza no es fugitiva como el aire y el agua, como un campo es un espacio fijo y circunscrito que algunos hombres han podido apropiarse con exclusión de todos los demás, los cuales han dado su asentimiento a esta apropiación, la tierra, que era un bien natural y gratuito, se ha convertido en una riqueza social cuyo uso ha debido pagarse.» (Say, *Economía política.)*

¿Cometí una injusticia al decir que los economistas son la peor clase de autoridades en materia de legislación y de filosofía? Ya se ha visto cómo el *protoparens* de la secta, después de plantear netamente la cuestión de si pueden convertirse en propiedades privadas los bienes de la Naturaleza, las riquezas creadas por la Providencia, la contesta con un equívoco tan grosero que no se sabe verdaderamente a qué imputarlo, si a falta de inteligencia o a mala fe. ¿Qué tiene que ver la naturaleza fija y sólida del terreno con el derecho de apropiación? Comprendo perfectamente que una cosa *circunscrita* y no *fugitiva,* como la tierra, ofrece más posibilidad para la apropiación que el agua y la luz; que es más fácil ejercer un derecho de dominio sobre el suelo que sobre la atmósfera; pero no se trata de saber lo que es más o menos fácil, y Say toma la posibilidad por el derecho. No se pregunta por qué la tierra ha

sido apropiada y no el mar y el aire; se quiere saber en virtud de qué derecho se ha apropiado el hombre esta riqueza *que él no ha creado* y *que la Naturaleza le da gratuitamente.*

Say no resuelve, pues, la cuestión que él mismo plantea. Mas aun cuando la resolviese, aun cuando su explicación fuese tan satisfactoria como es falta de lógica, quedaría por saber quién tiene derecho a hacer pagar el uso del suelo, de esta riqueza que no ha sido creada por el hombre. ¿A quién se debe el arriendo de la tierra? Al productor de la tierra, sin duda. ¿Quién ha hecho la tierra? Dios. En este caso, señor propietario, retírese.

Pero el creador de la tierra no la vende, la da, y al darla no hace ninguna acepción de personas. ¿Cómo, pues, entre todos sus hijos, unos tienen el tratamiento de primogénitos y otros el de bastardos? ¿Cómo, si la igualdad de lotes fué de derecho original, se ha podido sancionar la desigualdad de condiciones por un derecho posterior?

Say da a entender que si el aire y el agua no fuesen de naturaleza *fugitiva,* también habrían sido apropiados. Observaré, de paso, que esto, más que una hipótesis, es una realidad. El aire y el agua han sido apropiados muy frecuentemente: no digo que se haya podido, sino que se ha estado autorizado para ello.

Los portugueses, cuando descubrieron el paso a las Indias por el cabo de Buena Esperanza, pretendieron tener ellos solos la propiedad de dicho paso; y Grotius, consultado con este motivo por los holandeses, que se negaban a reconocer semejante derecho, escribió expresamente su tratado *De mari libero,* para probar que el mar no es objeto posible de apropiación.

El derecho de caza y de pesca ha estado en todo tiempo reservado a los señores y a los propietarios: hoy la caza y la pesca están arrendadas por el Gobierno y las municipios a todo el que puede pagar la licencia de armas y el arriendo. Bien está que se regule la caza y la pesca; pero que se haga el reparto

con arreglo a subasta, es crear un monopolio sobre el aire y sobre el agua.

¿Qué es el pasaporte? Una recomendación hecha a todos de la persona del viajero, un certificado de seguridad para él y para lo que le pertenece. El fisco, cuyo carácter consiste en desnaturalizar las mejores cosas, ha hecho del pasaporte un medio de espionaje y una gabela. ¿No es esto vender el derecho de andar y de circular?

Finalmente, tampoco está permitido sacar agua de una fuente enclavada en un terreno sin autorización de su propietario, porque, en virtud del derecho de accesión, la fuente pertenece al poseedor del suelo, si no hay posesión contraria; ni dar luz a la propia morada sin pagar un impuesto; ni tener vistas a un patio, jardín o huerta sin el consentimiento del propietario; ni pasearse por un parque o un sitio cualquiera contra la voluntad de su dueño; así, pues, está permitido a cada uno encerrarse y aislarse. Todas estas prohibiciones son otras tantas interdicciones sacramentales, no sólo de la tierra, sino también del aire y del agua. A todos nosotros, proletarios, nos excomulga la propiedad. *Terra, et aqua, et aere, et igne interdicti sumus.*

La apropiación del más sólido de los elementos no ha podido realizarse sin la apropiación de los otros tres, puesto que, según el derecho francés y el derecho romano, la propiedad de la superficie implica la propiedad de lo que hay encima y debajo de ella: *Cujus est solum, ejus est usque ad cœlum.* Ahora bien; si el uso del agua, del aire y del fuego excluye la propiedad, lo mismo debe suceder con el uso del suelo; este encadenamiento de consecuencias parece haber sido presentido por M. Ch. Comte, en su *Tratado de la propiedad*, capítulo 5.

«Un hombre que fuese privado del aire atmosférico durante algunos minutos cesaría de existir, y una privación parcial le causaría vivos dolores; una privación parcial o completa de alimentos produciría en él efectos análogos, aunque menos rápidos; lo mismo sucedería, al menos en ciertos climas, con la privación de toda clase de vestido y de abrigo... Para conservarse, el hombre tiene, pues, necesidad de apropiarse incesantemente cosas de diversas especies. Pero estas cosas no existen en igual proporción: algunas, como la luz de los astros, el aire atmosférico y el agua encerrada en el depósito de los mares, existen en tan gran cantidad que los hombres no pueden hacerles experimentar ningún aumento ni ninguna disminución sensible; cada uno puede apropiarse de ellas tanto como sus necesidades demanden sin perjudicar en nada la satisfacción de las de los demás, sin causarles el menor perjuicio. Las cosas de esta clase son en cierto modo la propiedad común del género humano; el único deber que se impone a cada uno a este respecto, es el de no turbar el goce de los demás.»

Acabemos la enumeración comenzada por M. Ch. Comte. Un hombre que fuese privado de andar por los caminos, de detenerse en los campos, de resguardarse en las cavernas, de encender lumbre, de recoger frutos silvestres, de coger hierbas y hervirlas en un cacharro de tierra cocida, no podría vivir. Así, pues, la tierra, como el agua, el aire y la luz, es un objeto de primera necesidad del que cada uno debe usar libremente, sin perjudicar al disfrute de otro; ¿por qué, pues, la tierra está apropiada? La respuesta de M. Ch. Comte es curiosa: Say decía que por no ser *fugitiva;* M. Ch. Comte afirma que por no ser *infinita.* La tierra es cosa limitada; por consiguiente, según M. Ch. Comte, debe ser cosa apropiada. Lo lógico sería que dijera, al contrario: por consiguiente, no debe ser cosa apropiada. Porque si uno se apropia una cantidad cualquiera de aire o de luz, no puede resultar de ello daño para nadie, puesto que siempre queda bastante; en cuanto al suelo, no sucede así. Apodérese quien quiera o quien pueda de los rayos del sol, de la brisa que pasa y de las olas del mar: se lo permito y le perdono su mala voluntad; pero al hombre que pretenda trasformar su derecho de pose-

sión territorial en derecho de propiedad, le declaro la guerra y le combato sin descanso.

La argumentación de M. Ch. Comte va contra su propia tesis. «Entre las cosas necesarias a nuestra conservación—dice,—algunas existen en tan gran cantidad que son inagotables; otras existen en cantidad menos considerable y sólo pueden satisfacer las necesidades de un determinado número de personas. Las primeras se llaman *comunes*; las segundas, *particulares*.

Este razonamiento no es exacto: el agua, el aire y la luz son cosas *comunes*, no porque sean *inagotables*, sino porque son *indispensables*, de tal modo indispensables que por ello la Naturaleza parece haberles creado en cantidad casi ilimitada, a fin de que su inmensidad las preservara de toda apropiación. De la misma manera la tierra es cosa indispensable a nuestra conservación; por consiguiente, cosa común, cosa no susceptible de apropiación. Pero la tierra es mucho más limitada que los otros elementos, y su uso debe ser regulado, no en beneficio de algunos, sino en interés y para la seguridad de todos. En dos palabras: la igualdad de los derechos se justifica por la igualdad de las necesidades; ahora bien; la igualdad de los derechos, si la cosa es limitada, sólo puede realizarse mediante la igualdad de posesión: es una ley agraria lo que existe en el fondo de los argumentos de M. Ch. Comte.

Desde cualquier punto de vista que se considere la cuestión de la propiedad, en cuanto se quiere profundizar se llega a la igualdad. No insistiré más sobre la distinción de las cosas que pueden o no ser apropiadas; a este respecto, economistas y jurisconsultos rivalizan en decir tonterías. El Código civil, después de haber dado la definición de la propiedad, guarda silencio sobre las cosas susceptibles o no susceptibles de apropiación, y si habla de las *que están en el comercio* es siempre sin determinar ni definir nada. Sin embargo, no han faltado luminosos principios; véanse en las triviales máximas siguientes: *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; Omnia rex imperio possidet, singuli*

dominio. ¡La soberanía social opuesta a la propiedad individual! ¿No parece esto una profecía de la igualdad, un oráculo republicano? Los ejemplos se ofrecen en muchedumbre: en otro tiempo los bienes de la Iglesia, los dominios de la corona y los feudos de la nobleza eran inalienables e imprescriptibles. Si la Constitución, en lugar de abolir este privilegio lo hubiese extendido a todo ciudadano; si hubiera declarado que el derecho al trabajo, lo mismo que la libertad, no puede perderse jamás, desde ese momento la revolución estaría consumada y nosotros no tendríamos otra cosa que hacer que perfeccionarla.

2. El consentimiento universal no justifica la propiedad

En las palabras de Say, antes copiadas, no se descubre claramente si este autor hace depender el derecho de propiedad de la cualidad no fugitiva del suelo o del consentimiento que supone han dado todos los hombres a esa apropiación. De tal modo está construída su frase, que ofrece igualmente uno u otro sentido, y aun los dos a la vez; de suerte que se podría sostener que el autor ha querido decir: El derecho de propiedad nació primitivamente del ejercicio de la voluntad, la fijeza del suelo le dió ocasión de aplicarse a la tierra, y el consentimiento universal ha sancionado después esta aplicación.

Comoquiera que sea, ¿podían los hombres legitimar la propiedad por su mutua aquiescencia? Lo niego. Semejante contrato, aunque estuviera redactado por Grotius, Montesquieu y Rousseau, y autorizado por las firmas del género humano entero, sería nulo de pleno derecho e ilegal el acto en él contenido. El hombre no puede renunciar al trabajo, como no puede renunciar a la libertad; ahora bien; reconocer el derecho de propiedad territorial es renunciar al trabajo, puesto que es abdicar

del medio de realizarlo, transigir sobre un derecho natural y despojarse de la cualidad de hombre.

Pero quiero suponer que semejante consentimiento, tácito o expreso, haya existido; ¿qué resulta de ello? Indudablemente, que las renuncias debieron ser recíprocas: no se abandona un derecho sin obtener en cambio otro equivalente. Volvemos a caer así en la igualdad, condición *sine qua non* de toda apropiación: de manera que después de haber justificado la propiedad por el consentimiento universal, es decir, por la igualdad, hay necesidad de justificar la desigualdad de condiciones por la propiedad. Jamás se podrá salir de este dilema. En efecto, si, según los términos del pacto social, la propiedad tiene por condición la igualdad, desde el momento en que esta igualdad no existe, el pacto se rompe y toda propiedad es una usurpación. Nada se gana, pues, acudiendo a este supuesto consentimiento de todos los hombres.

3. La propiedad no puede adquirirse por prescripcion

El derecho de propiedad ha sido el principio del mal sobre la tierra, el primer eslabón de la larga cadena de crímenes y de miserias que el género humano arrastra desde su nacimiento; la mentira de las prescripciones es el sortilegio funesto arrojado sobre los espíritus, la palabra de muerte inspirada a las conciencias para detener el progreso del hombre hacia la verdad y mantener la idolatría del error.

El Código define la prescripción así: «Un medio de adquirir y de libertarse por el trascurso del tiempo.» Aplicando esta definición a las ideas y a las creencias, se puede emplear la palabra *prescripción* para designar el favor constante de que gozan las antiguas supersticiones, cualquiera que sea su objeto; la oposición, muchas veces furiosa y sangrienta, que en todas las épocas hallan las

creencias nuevas y hace del sabio un mártir. No hay principio, ni descubrimiento, ni pensamiento generoso que, a su entrada en el mundo, no haya encontrado un dique formidable de opiniones falsas, como una conjuración de todos los antiguos prejuicios. Prescripciones contra la razón, prescripciones contra los hechos, prescripciones contra toda verdad antes desconocida: he ahí el sumario de la filosofía del *statu quo* y el símbolo de los conservadores de todos los siglos.

Cuando la reforma evangélica vino al mundo, existía prescripción en favor de la violencia, del libertinaje y del egoísmo; cuando Galileo, Descartes, Pascal y sus discípulos renovaron la filosofía y las ciencias, existía prescripción para la filosofía de Aristóteles; cuando nuestros antepasados del 89 reclamaron la libertad y la igualdad, existía prescripción para la tiranía y el privilegio. «Siempre ha habido propietarios, y siempre los habrá.» Con esta profunda máxima, último esfuerzo del egoísmo acorralado, creen los doctores de la desigualdad social contestar a los ataques de sus adversarios, imaginándose, sin duda, que las ideas se prescriben como la propiedad.

Ilustrados por la marcha triunfal de las ciencias, instruídos por los más gloriosos sucesos para no desconfiar de nuestras opiniones, acogemos hoy con entusiasmo, con aplauso, al observador de la Naturaleza que, después de mil experiencias, apoyado en el más profundo análisis, persigue un principio nuevo, una ley hasta ahora inadvertida. No rechazamos ya ninguna idea, ningún hecho, con el pretexto de que han existido hombres más sabios que nosotros y no han observado los mismos fenómenos ni descubierto las mismas analogías. ¿Por qué no hemos de seguir la misma conducta en las cuestiones de política y de filosofía? ¿Por qué la ridícula manía de afirmar que todo está dicho, lo cual es lo mismo que decir que nada se ignora en las cuestiones de la inteligencia y de la moral? ¿Por qué el proverbio *Nada nuevo hay bajo el sol* parece reservado exclusivamente para las investigaciones metafísicas?

Sencillamente, preciso es decirlo, porque todavía estamos acostumbrados a filosofar con la imaginación, en lugar de hacerlo con la observación y el método; porque imperando la fantasía y la voluntad en todas partes, en lugar del razonamiento y de los hechos, ha sido imposible hasta el presente distinguir al charlatán del filósofo, al sabio del impostor. Desde Salomón y Pitágoras, la imaginación se ha agotado tratando de adivinar las leyes sociales y psicológicas; todos los sistemas posibles han sido propuestos; en este particular, es probable que *todo esté dicho*, pero no es menos cierto que *todo está por saber*. En política—para no citar aquí más que esta rama de la filosofía,—cada cual toma partido según su pasión y su interés; el espíritu se somete a lo que la voluntad le impone; no hay ciencia, no hay ni siquiera un principio de certidumbre. Así la ignorancia general produce la tiranía general; y en tanto que la libertad del pensamiento está escrita en la Constitución, la servidumbre del pensamiento, bajo el nombre de *preponderancia de las mayorías*, está decretada por la misma Constitución.

Ateniéndome a la prescripción civil de que habla el Código, no entablaré una discusión sobre el fin de no recibir invocado por los propietarios: eso sería demasiado fastidioso y declamatorio. Todos saben que hay derechos que no se pueden prescribir; y en cuanto a las cosas que es posible adquirir por el trascurso del tiempo, nadie ignora que la prescripción exige ciertas condiciones, y que la omisión de una sola basta para hacerla nula. Si es cierto, por ejemplo, que la posesión de los propietarios ha sido *civil, pública, tranquila y no interrumpida*, también es cierto que carece de *justo título*, puesto que los únicos títulos que presenta, la ocupación y el trabajo, prueban tanto en favor del proletario demandante como del propietario demandado. Además, esa misma posesión carece de *buena fe*, puesto que tiene por fundamento un error de derecho y el error de derecho impide la prescripción, según la máxima de Pablo: *Nunquam in usucapionibus juris error possessori prodest*. Aquí el error de derecho consiste, ya en que

el detentador posee a título de propiedad, cuando no puede poseer sino a título de usufructo, ya en que ha comprado una cosa que nadie tiene derecho a enajenar ni a vender.

Otra razón por la cual no puede ser invocada la prescripción en favor de la propiedad, razón deducida del propio objetivo de la jurisprudencia, es que el derecho de posesión inmobiliaria forma parte de un derecho universal que no ha desaparecido por completo ni en las épocas más desastrosas de la humanidad; y bastaría a los proletarios probar que han ejercitado siempre alguna parte de este derecho para ser reintegrados en la totalidad. Aquel que tiene, por ejemplo, el derecho universal de poseer, donar, cambiar, prestar, arrendar, vender, trasformar o destruir una cosa, conserva íntegro este derecho por el solo acto de prestar, aunque jamás manifieste su dominio de otro modo; asimismo vemos que *la igualdad de bienes, la igualdad de derechos, la libertad, la voluntad, la personalidad*, son otras tantas expresiones de una misma cosa: del derecho de *conservación* y de *desenvolvimiento;* en una palabra: del derecho a vivir, contra el cual la prescripción no puede comenzar a correr sino después de la exterminación del género humano.

Por último, en cuanto al tiempo requerido para la prescripción, estimo superfluo demostrar que el derecho de propiedad en general no puede ser adquirido por ninguna posesión de diez, de veinte, de cien, de mil ni de cien mil años; y que en tanto haya un hombre capaz de comprender y de impugnar el derecho de propiedad, este derecho jamás será prescrito. Porque no es lo mismo un principio de jurisprudencia, un axioma de la razón, que un hecho accidental y contingente: la posesión de un hombre puede prescribir contra la posesión de otro hombre; pero así como el poseedor no puede alcanzar la prescripción contra sí mismo, así la razón conserva siempre la facultad de rectificarse y modificarse: el error pasado no la obliga para el porvenir. La razón es eterna y siempre idéntica; la ins-

titución de la propiedad, obra de la razón ignorante, puede ser anulada por la razón instruída; así, pues, la propiedad no puede establecerse por la prescripción. Todo esto es tan sólido y tan cierto, que precisamente en estos mismos fundamentos se halla basada la máxima de que en materia de prescripción el error del derecho no es provechoso para nadie.

Pero sería infiel a mi método, y el lector tendría derecho a acusarme de charlatanismo y de que miento, si no dijera nada más respecto a la prescripción. He demostrado anteriormente que la apropiación de la tierra es ilegal, y que aun suponiendo que no lo fuese, no se conseguiría de ella más que una cosa, a saber: la igualdad de las propiedades. He demostrado, en segundo lugar, que el consentimiento universal no prueba nada en favor de la propiedad, y que, si probara algo, sería también la igualdad de las propiedades. Réstame demostrar que la prescripción, si pudiera admitirse, presupondría asimismo la igualdad de las propiedades.

Esta demostración no será larga ni difícil: bastará recordar los motivos que han hecho introducir la prescripción.

«La prescripción—dice Dunod—parece que repugna a la equidad natural, que no permite que se despoje a nadie de sus bienes contra su voluntad o sin su conocimiento, ni que nadie se enriquezca con la pérdida de otro. Pero como sucedería muchas veces, si la prescripción no había tenido lugar, que un adquiridor de buena fe fuese desposeído después de una larga posesión: y que el mismo que hubiese adquirido del verdadero dueño, o se hubiera libertado de una obligación por vías legítimas, llegando a perder su título, estaría expuesto a ser desposeído o sometido de nuevo, el bien público exigió que se fijara un término más allá del cual no fuese ya permitido molestar a los poseedores ni investigar derechos demasiado tiempo descuidados... El derecho civil no ha hecho, pues, más que perfeccionar el derecho natural y suplir al derecho de gentes por la forma en que ha regulado la prescripción; y

como ésta está fundada en el bien público, que siempre es preferible al de los particulares, debe ser tratada favorablemente cuando va acompañada de las condiciones requeridas por la ley.»

Toullier, en su *Derecho civil*, dice: «Para no dejar la propiedad de las cosas en una prolongada incertidumbre, perjudicial al bien público, en lo que turbaría la paz de las familias y la estabilidad de las transacciones sociales, las leyes han fijado un plazo pasado el cual no admiten la reclamación y devuelven a la posesión su antigua prerrogativa añadiéndole la propiedad.»

Casiodoro dice que la propiedad es el único puerto seguro en medio de las tempesatdes del embrollo y de los hervores de la avidez: *Hic unus inter humanas procellas portus, quem si homines fervida voluntate prœterierint; in undosis semper jurgiis errabunt.*

Así, pues, según estos autores, la prescripción es una medida de orden público, una restauración, en ciertos casos, del modo primitivo de adquirir, una ficción de la ley civil, la cual se debe a la necesidad de poner término a litigios que de otro modo no se resolverían. Porque, como dice Grotius, el tiempo no tiene por sí mismo ninguna virtud efectiva; todo sucede en el tiempo, pero nada se hace por el tiempo. La prescripción o el derecho de adquirir por el tiempo trascurrido es, pues, una ficción de la ley, convencionalmente adoptada.

Pero toda propiedad ha comenzado necesariamente por la prescripción o, como decían los latinos, por la *usurpación*, es decir, por la posesión continua. Pregunto, pues, ante todo: ¿cómo pudo la posesión convertirse en propiedad por el tiempo trascurrido? Haced la posesión tan antigua como queráis; acumulad los años y los siglos: no conseguiréis jamás que el tiempo, que por sí mismo no crea nada, no cambia nada, no modifica nada, pueda metamorfosear al usufructuario en propietario. La ley civil, al reconocer a un poseedor de buena fe, establecido desde muy antiguo en su posesión, el derecho de no poder ser desposeído por un nuevo

poseedor, no hace más que confirmar un derecho ya respetado, y la prescripción, aplicada de este modo, significa simplemente que en la posesión, comenzada hace veinte, treinta o cien años, será mantenido el ocupante. Pero cuando la ley declara que el tiempo trascurrido convierte al poseedor en propietario, supone que se puede crear un derecho sin causa que lo produzca; cambia la calidad del sujeto sin motivo; estatuye sobre lo que no se discute; traspasa sus atribuciones. El orden público y la seguridad de los ciudadanos sólo exigen la garantía de la posesión; ¿por qué ha creado la ley la propiedad? La prescripción era como una seguridad del porvenir; ¿por qué la ley ha hecho de ella un principio de privilegio?

Así, pues, el origen de la prescripción es idéntico al de la propiedad misma; y puesto que ésta no ha podido legitimarse sino bajo la condición formal de igualdad, la prescripción es asimismo una de las mil formas que ha revestido la necesidad de conservar esa preciosa igualdad. Y esto no es una vana inducción, una consecuencia deducida caprichosamente: la prueba de ello consta en todos los códigos.

En efecto, si todos los pueblos han reconocido, por instinto de justicia y de conservación, la utilidad y la necesidad de la prescripción, y si su designio ha sido velar por ese medio por los intereses del poseedor, ¿pudieron no hacer nada por los del ciudadano ausente, lanzado lejos de su familia y de su patria por el comercio, la guerra o el cautiverio, sin posibilidad de ejercer ningún acto de posesión? No. Así, pues, al mismo tiempo que la prescripción se introducía en las leyes, se admitía que la propiedad se conserva por la simple voluntad, *nudo animo*. Ahora bien; si la propiedad se conserva por la simple voluntad, si no puede perderse más que por acto del propietario, ¿cómo puede ser útil la prescripción? ¿Cómo se atreve la ley a presumir que el propietario, que lo sigue siendo por su simple voluntad, ha tenido la intención de abandonar lo que ha dejado prescribir, sea cual fuere el lapso de tiempo que se fije

para deducir semejante conjetura? ¿Con qué derecho castigará la ley la ausencia del propietario despojándole de sus bienes? ¡Cómo! Hemos visto antes que la prescripción y la propiedad era cosas idénticas, y he ahí que ahora nos encontramos con que son cosas que se destruyen entre sí.

Grotius, que presentía la dificultad, la resuelve de una manera tan singular, que merece ser conocida: *Bene sperandum de hominibus, ac propterea non putandum eos hoc esse animo ut, rei caducæ causa, hominem alterum velint in perpetuo peccato versari, quod evitari sæpe non poterit sine tali derelictione*. «¿Dónde está el hombre—dice—de alma tan poco cristiana que, por una miseria, quisiera eternizar el pecado de un poseedor, lo que sucedería infaliblemente si éste no consintiera en abandonar su derecho?» ¡Caramba! Yo soy ese hombre. Poco me importa que un millón de propietarios ardan hasta el día del juicio: arrojo sobre su conciencia la parte que ellos me han arrebatado de los bienes de este mundo. A esta poderosa consideración, Grotius añade otra: que es más acertado abandonar un derecho litigioso que pleitear, turbar la paz de las naciones y atizar el fuego de la guerra civil. Acepto, si se quiere, esta razón, con tal que se me indemnice; pero si se me rehusa la indemnización, ¿qué me importa a mí, proletario, el reposo y la seguridad de los ricos? Me es tan indiferente el *orden público* como el saludo de los propietarios: reclamo que se me permita vivir trabajando; de lo contrario, moriré combatiendo.

Sean cuales fueren las sutilezas que se empleen, la prescripción es una contradicción de la propiedad; o, mejor dicho, la prescripción y la propiedad son dos formas de un mismo principio, pero dos formas que se corrigen recíprocamente; y no es uno de los menores errores de la jurisprudencia antigua y moderna haber pretendido armonizarlas. En efecto, si no vemos en el establecimiento de la propiedad más que el deseo de garantizar a cada uno su parte de suelo y su derecho al trabajo; en la separación de la propiedad desnuda de

la posesión más que un asilo abierto a los ausentes, a los huérfanos, a todos los que no pueden conocer o defender sus derechos; en la prescripción más que un medio, ya de rechazar las pretensiones injustas y los despojos, ya de terminar las diferencias que suscitan las trasplantaciones de poseedores, reconoceremos, en estas formas diversas de la justicia humana, los esfuerzos espontáneos de la razón acudiendo en auxilio del instinto social; veremos, en esta circunspección de todos los derechos, el sentimiento de la igualdad, la tendencia constante a la nivelación. Y, haciendo el papel de la reflexión y del sentido íntimo, hallaremos, en la exageración misma de los principios, la confirmación de nuestra doctrina, puesto que, si la igualdad de condiciones y la asociación universal no llegaron a realizarse, ello fué debido a que el genio de los legisladores y el falso saber de los jueces obstaculizaron, durante mucho tiempo, el buen sentido popular: en tanto que un resplandor de verdad iluminaba las sociedades primitivas, las primeras especulaciones de los jefes no podían producir más que tinieblas.

Después de las primeras convenciones, después de los bosquejos de leyes y de constituciones que fueron la expresión de las primeras necesidades, la misión de los hombres de ley debía ser reformar lo que en la legislación no estaba bien, corregir lo defectuoso, conciliar, con mejores definiciones, lo que parecía contradictorio; en lugar de esto, se atuvieron al sentido literal de las leyes, contentándose con el papel servil de comentadores y glosadores. Tomando por axiomas de la eterna e indefectible verdad las inspiraciones de una razón necesariamente débil y falible, arrastrados por la opinión general, subyugados por la religión de los textos, establecieron constantemente el principio, a la manera de los teólogos, de que es infaliblemente verdadero lo que es admitido universalmente, en todas partes y siempre, *quod ab omnibus, quod ubique, quod semper*, como si una creencia general, pero espontánea, probase otra cosa que la existencia de un error general. No nos engañemos: la opinión de todos los pueblos puede servir para comprobar la percepción de un hecho, el sentimiento vago de una ley; nada puede enseñarnos ni sobre el hecho ni sobre la ley. El consentimiento del género humano es una indicación de la Naturaleza, y no, como ha dicho Cicerón, una ley de la Naturaleza. Bajo la apariencia se oculta la verdad, que la fe puede creer, pero que sólo la reflexión puede descubrir. Este ha sido el progreso constante del espíritu humano en todo lo que concierne a los fenómenos físicos y a las creaciones del genio: ¿para qué nos servirían, de lo contrario, los actos de nuestra conciencia y las reglas de nuestras acciones?

4. DEL TRABAJO.—EL TRABAJO NO TIENE POR SI MISMO NINGUN PODER DE APROPIACION SOBRE LAS COSAS DE LA NATURALEZA

Vamos a demostrar, por los propios aforismos de la economía política y del derecho, es decir, por lo más especioso que pueden objetar los defensores de la propiedad:

1.º Que el trabajo no tiene por sí mismo, sobre las cosas de la Naturaleza, ningún poder de apropiación.

2.º Que aun reconociendo este poder al trabajo, se llega a la igualdad de propiedades, sean cuales fueren, por otra parte, la clase de trabajo, la rareza del producto y la desigualdad de las facultades productivas.

3.º Que, en orden a la justicia, el trabajo *destruye* la propiedad.

A imitación de nuestros adversarios, y a fin de no omitir nada, volvemos a tomar la cuestión remontándonos todo lo posible.

Dice M. Ch. Comte, en su *Tratado de la propiedad:*

«Francia, considerada como nación, tiene un territorio que le es propio.»

Francia, como cualquier hombre, posee un territorio que explota: no es propietaria de él. Lo mismo sucede a las naciones que a los individuos entre sí: tienen el uso y el trabajo; sólo por abuso de lenguaje se les atribuye el dominio del suelo. El derecho de usar y abusar no pertenece al pueblo ni al hombre; y vendrá el tiempo en que la guerra emprendida para reprimir el abuso del suelo en una nación será una guerra sagrada.

Así, pues, M. Ch. Comte, que trata de explicar cómo se forma la propiedad, y que comienza por suponer que una nación es propietaria, cae en el sofisma llamado *petición de principio*. Desde ese momento, toda su argumentación se hunde.

Si el lector cree que el negar a una nación la propiedad de su territorio es llevar demasiado lejos la lógica, me limitaré a recordar que del derecho ficticio de propiedad nacional se han originado, en todas las épocas, las pretensiones feudales, los tributos, las regalías, la servidumbre, las contribuciones de sangre y de dinero, los suministros de mercancías, etc., y, por consecuencia, la negativa a pagar los impuestos, las insurrecciones, las guerras y la despoblación.

«Existen, en ese territorio, grandes espacios que no han sido convertidos en propiedades individuales. Estas tierras, que consisten generalmente en bosques, pertenecen a la masa de la población, y el Gobierno que percibe las rentas las emplea o debe emplearlas en interés común.»

Debe emplearlas está bien dicho; esto impide mentir.

«Si fueran puestas en venta...»

¿Por qué habían de ponerse en venta? ¿Quién tiene derecho a venderlas? Aun cuando la nación fuera propietaria, ¿puede la generación de hoy desposeer a la generación de mañana? El pueblo posee a título de usufructo; el Gobierno rige, vigila, protege, realiza actos de justicia distributiva; si hace también concesiones de terreno, sólo puede conceder el uso; no tiene derecho de vender ni de enajenar nada. No teniendo la cualidad de propietario, ¿cómo podría trasmitir la propiedad?

«Si un hombre industrioso comprase una parte de dichas tierras, una vasta marisma, por ejemplo, no habría en ello nada de usurpación, puesto que el público recibe su valor exacto por mano de su Gobierno, y tan rico es después de la venta como antes.»

Esto es irrisorio. ¡Cómo! ¿De modo que porque un ministro pródigo, imprudente o inhábil, *venda* los bienes del Estado, sin que yo pueda hacer oposición a la venta—yo, pupilo del Estado, yo, que no tengo voz consultiva ni deliberativa en el Consejo de Estado,—esta venta será válida y legal? ¡Los tutores del pueblo disipan su patrimonio, y a éste no le queda recurso alguno! He recibido—decís—por mano del Gobierno mi parte del precio de la venta; pero desde luego yo no he querido vender, y aun cuando hubiese querido, no puedo, no tengo ese derecho. Por otra parte, yo no sé si esa venta me beneficia. Mis tutores han uniformado algunes soldados, han restaurado una antigua ciudadela, han erigido a su orgullo algunos costosos y feos monumentos; además han quemado unos fuegos artificiales y alzado unas cuantas cucañas: ¿qué es esto en comparación con lo que he perdido?

El comprador planta mojones, se cerca y dice: «Esto es mío, cada uno en su casa, cada uno para sí.» He ahí, pues, un espacio de terreno en el cual, en adelante, nadie tendrá derecho de poner el pie, a no ser el propietario y los amigos del propietario; un espacio de terreno que no puede producir utilidad a nadie, a no ser al propietario y a sus servidores. Que estas ventas se multipliquen, y bien pronto el pueblo, que no ha podido ni querido vender, que no ha cobrado el precio de la venta, no tendrá dónde reposar, dónde cobijarse, dónde recolectar: irá a morir de hambre a la puerta del propietario, en el lindero de esa propiedad que fué su herencia; y el propietario al verle expirar dirá: ¡Así perecen los holgazanes y los cobardes!

Para que se acepte la usurpación del propietario,

M. Ch. Comte trata de rebajar el valor de las tierras en el momento de la venta.

«Es preciso—escribe—guardarse de exagerar la importancia de estas usurpaciones; se deben apreciar por el número de hombres que vivían a costa de las tierras ocupadas y por los medios de subsistencia que éstas les suministraban. Es evidente, por ejemplo, que si el espacio de terreno que vale hoy mil francos no valía más que cinco céntimos cuando fué usurpado, a cinco céntimos asciende, en realidad, el valor de lo arrebatado. Una legua cuadrada de tierra apenas bastaba para la vida miserable de un salvaje: hoy asegura los medios de existencia a mil personas. Novecientas noventa y nueve partes son propiedad legítima de los poseedores; no ha habido usurpación más que para una milésima del valor.»

Un campesino se acusaba en confesión de haber destruido un documento en el que reconocía deber cien escudos. El confesor decía: «Es preciso devolver esos cien escudos.» «No—respondió el campesino;—restituiré dos ochavos, el valor de la hoja de papel.»

El razonamiento de M. Ch. Comte se parece a la buena fe del campesino. El suelo no tiene solamente un valor integral y actual; tiene también un valor de potencia y de futuro, el cual depende de nuestra habilidad en mejorarle y cultivarle. Destruid una letra de cambio, un pagaré a la orden, un acta de constitución de rentas: como papel, destruís un valor insignificante; pero con este papel destruís vuestro título, y, de perder vuestro título, os despojáis de vuestro bien. Destruid la tierra, o, lo que viene a ser lo mismo para vosotros, vendedla: no solamente enajenáis una, dos o varias cosechas, sino que renunciáis a todos los productos que podríais obtener de ella, vosotros, vuestros hijos y vuestros nietos.

Cuando M. Ch. Comte, el apóstol de la propiedad y el panegirista del trabajo supone una enajenación por parte del Gobierno, no hay que creer que hace esta suposición sin motivo y por capricho: le era necesaria. Como rechaza el sistema de ocupación, y, por otra parte, sabe que el trabajo no constituye el derecho sin el permiso previo de ocupar, se ha visto obligado a relacionar este permiso con la autoridad del Gobierno, lo que significa que la propiedad tiene por principio la soberanía del pueblo, o, en otros términos, el consentimiento universal. Ya hemos discutido este prejuicio.

Decir que la propiedad es hija del trabajo, y otorgar después al trabajo una concesión como medio de ejercicio, es, si no me equivoco, formar un círculo vicioso. Las contradicciones se presentarán en seguida.

«Un espacio de tierra determinado no puede producir alimentos más que para el consumo de un hombre durante un día: si el poseedor, por su trabajo, encuentra medio de que produzca para dos días, duplica su valor. Este valor nuevo es obra suya, creación suya; a nadie se lo ha arrebatado: es su propiedad.»

Yo sostengo que el poseedor encuentra el pago de su trabajo y de su industria en esa doble producción, pero que no adquiere ningún derecho sobre la tierra. Me parece bien que el trabajador haga suyos los frutos; pero no comprendo cómo la propiedad de los productos puede implicar la del suelo. El pescador que desde la misma orilla del río tiene la habilidad de coger más peces que sus compañeros ¿se convertirá, por esta habilidad, en propietario de los parajes en que pesca? La destreza de un cazador ¿ha sido jamás considerada como un título de propiedad sobre la caza de un monte? La paridad es perfecta: el cultivador diligente encuentra en una cosecha abundante y de buena calidad la recompensa de su industria; si ha hecho mejoras en el suelo, tendrá derecho a una preferencia como poseedor; pero jamás, de ningún modo, podrá admitirse su habilidad de cultivador como un título a la propiedad del suelo que cultiva.

Para trasformar la posesión en propiedad, sin que el hombre cese de ser propietario cuando cese de ser trabajador, es preciso otra cosa que el trabajo. Ahora bien; lo que constituye la propiedad, según la ley, es la posesión inmemorial, indisputada; en una palabra: la pres-

cripción. El trabajo no es más que el signo sensible, el acto material por el cual se manifiesta la ocupación. Así, pues, si el cultivador sigue siendo propietario después de cesar de trabajar y de producir; si su posesión, primero concedida, después tolerada, llega al fin a ser inalienable, ello es así por el amparo de la ley civil y en virtud del principio de ocupación. Esto es de del modo cierto, que no hay contrato de venta, arrendamiento ni constitución de renta que no lo suponga. Sólo citaré un ejemplo.

¿Cómo se valúa un inmueble? Por su producto. Si un terreno produce 1.000 francos, se dice que al 5 por 100 este terreno vale 20,000 francos, al 4 por 100, 25,000, etc.; esto significa, en otros términos, que pasados veinte o veinticinco años el precio de este terreno habrá sido reembolsado por el comprador. Por consiguiente, si después de un lapso de tiempo está íntegramente pagado el precio del inmueble, ¿por qué el comprador continúa siendo propietario? Sólo en virtud del derecho de ocupación, sin el cual toda venta sería una retroventa.

El sistema de la apropiación por el trabajo está, pues, en contradicción con el Código; y cuando los partidarios de este sistema pretenden servirse de él para explicar las leyes, están en contradicción con ellas mismas.

«Si los hombres llegan a fertilizar una tierra que no producía nada, o que era perjudicial, como ciertos pantanos, crean al hacerlo la propiedad integral.»

¿Para qué exagerar la expresión y jugar a los equívocos, como si se quisiera cambiar el concepto? *Crean la propiedad integral*. Sin duda queréis decir que crean una capacidad productiva que antes no existía; pero esta capacidad no puede crearse sino mediante la materia que la produce. La sustancia del suelo continúa siendo la misma; sólo sus cualidades y modificaciones han cambiado. El hombre lo ha creado todo, todo menos la materia misma. Ahora bien; respecto a esta materia sostengo que no puede tenerse más que la posesión y el uso, con la condición permanente del trabajo, mediante el cual únicamente se adquiere la propiedad de los frutos.

He ahí, pues, resuelto el primer punto: la propiedad del producto, aun cuando sea concedida, no implica la propiedad del medio; no creo que esto necesite demostración más amplia. Hay identidad entre el soldado poseedor de las armas, el albañil poseedor de los materiales que se le confían, el pescador poseedor de las aguas, el cazador poseedor de los campos y de los bosques y el cultivador poseedor de la tierra: todos son, si se quiere, propietarios de sus productos; ninguno es propietario de sus medios. El derecho al producto es exclusivo, *jus in re;* el derecho al medio es común, *jus ad rem.*

5. El trabajo conduce a la igualdad de propiedades

Admitamos, sin embargo, que el trabajo confiera un derecho de propiedad sobre la tierra: ¿por qué este principio no es universal? ¿Por qué el beneficio de esta supuesta ley se otorga a un pequeño número de hombres y se niega a la muchedumbre de trabajadores? A un filósofo que sostenía que todos los animales nacieron en los primeros tiempos de la tierra, fecundizada por los rayos del sol, del mismo modo que los hongos, y a quien se le preguntó que por qué ésta no producía ya nada de la misma manera, respondió: «Porque ya es vieja y ha perdido su fecundidad.» El trabajo, en otro tiempo tan fecundo, ¿habrá llegado también a ser estéril? ¿Por qué el arrendatario no adquiere ya, por el trabajo, la tierra que el trabajo transmitió en tiempos pasados al propietario?

Se dice que porque ya está apropiada. Esto no es contestar. Un dominio produce cincuenta fanegas de cereales por hectárea; el talento y el trabajo del arrendatario elevan ese producto al doble: este exceso es creación del arrendatario. Supongamos que el dueño, por rara moderación, no se apodera de este producto aumentando

el precio del arriendo, y deja al cultivador el disfrute de su obra: ni aun así se da satisfacción a la justicia. El arrendatario, al mejorar el suelo, ha creado un valor nuevo en la propiedad: tiene, pues, derecho a una parte de la propiedad. Si el dominio valía en un principio 100,000 francos, y por el trabajo del arrendatario ha adquirido un valor de 150,000, el arrendatario, productor de esta plusvalía, es propietario legítimo de la tercera parte del dominio. M. Ch. Comte no habría podido objetar nada contra esta doctrina, porque él mismo ha dicho:

«Los hombres que hacen la tierra más fértil prestan tanta utilidad a sus semejantes como si creasen una nueva.»

¿Por qué, pues, esta regla no es aplicable al que mejora la tierra, lo mismo que al que la rotura? Por el trabajo del primer trabajador la tierra vale 1; por el del segundo vale 2; por parte de uno y otro se ha creado un valor igual: ¿por qué no reconocer a ambos igualdad de propiedad? A menos que se invoque de nuevo el derecho del primer ocupante, desafío a que se oponga a esto nada sólido.

«Pero—se me dirá—si se aceptara vuestra doctrina, se llegaría a una división mucho mayor de las propiedades. Las tierras no aumentarían indefinidamente de valor: después de dos o tres cultivos, llegan a su máximo de fecundidad. Lo que el arte agronómico añade, es consecuencia del progreso de las ciencias y de la difusión de la cultura más que de la habilidad de los labradores. Así, pues, el hecho de que algunos trabajadores entrasen en la masa de los propietarios no ofrecería ningún argumento contra la propiedad.»

Sería, en efecto, obtener de esta discusión un resultado muy insignificante, si nuestros esfuerzos no tendiesen más que a extender el privilegio del suelo y el monopolio de la industria, emancipando solamente algunos centenares de trabajadores con olvido de los millones de proletarios; pero eso sería interpretar muy mal

nuestro pensamiento y dar pruebas de poca inteligencia y escasa lógica.

Si el trabajador que aumenta el valor de la tierra tiene derecho a la propiedad, el que mantiene este valor adquiere el mismo derecho. Porque ¿qué es mantener? Mantener es aumentar incesantemente, crear de modo continuo. ¿Qué es cultivar? Cultivar es dar al suelo su valor anual; es, mediante una creación de valor, impedir que la tierra se deprecie o inutilice. Admitiendo, pues, la propiedad como racional y legítima, admitiendo el arriendo como equitativo y justo, afirmo que el que cultiva la tierra adquiere su propiedad con el mismo título que el que la rotura y el que la mejora, y que cada vez que un arrendatario paga su renta, obtiene sobre el campo confiado a sus cuidados una fracción de propiedad cuyo denominador es igual a la cuantía de esta renta. Salid de ahí y caeréis en lo arbitrario y en la tiranía, reconoceréis los privilegios de carta, sancionaréis la servidumbre.

Todo el que trabaja se convierte en propietario: este hecho no puede ser negado según los principios actuales de la economía política y del derecho. Y al decir propietario, no entiendo solamente, como nuestros hipócritas economistas, propietario de su sueldo, de su jornal, de su retribución; quiero decir propietario del valor que crea, del cual sólo el dueño saca provecho.

Como todo esto se relaciona con la teoría de los salarios y de la distribución de los productos, y esta materia no ha sido aún razonablemente esclarecida, me permito insistir: esta discusión no será inútil para mi causa. Muchas gentes hablan de que se conceda a los obreros una participación en los productos y en los beneficios; pero esta participación que se pide para ellos es pura caridad: jamás se ha demostrado, ni quizá se sospecha, que sea un derecho natural, necesario, inherente al trabajo, inseparable de la cualidad de productor hasta en el último de los jornaleros.

He aquí mi proposición: ***El trabajador conserva, aun***

después de haber recibido su salario, un derecho natural de propiedad sobre la cosa que ha producido.

Y continúo citando a M. Ch. Comte:

«Algunos obreros son empleados para desecar un pantano, para arrancar los árboles y las malezas; en una palabra, para limpiar el suelo: aumentan su valor, crean una propiedad más considerable. El valor que añaden les es pagado con los alimentos que se les dan y con el precio de sus jornales: se convierte, pues, en propiedad del capitalista.»

Este precio no basta: el trabajo de los obreros ha creado un valor; este valor, pues, es propiedad suya. Como no lo han vendido ni canjeado, el capitalista no ha podido adquirirlo. Es justo, indudablemente, que el capitalista tenga un derecho parcial sobre el todo por los suministros que ha realizado, por las subsistencias que ha facilitado: ha contribuído a su producción, y debe tener parte en su disfrute. Pero su derecho no destruye el de los obreros, los cuales, a pesar de él, han sido sus compañeros en la obra de la producción. ¿A qué hablar de salarios? El dinero gastado en pagar los jornales de los obreros apenas equivale a unos cuantos años de la posesión perpetua que ellos abandonan. El salario es el gasto que exige el sostenimiento diario del trabajador: es un error ver en él el precio de una venta. El obrero no ha vendido nada: no conoce su derecho, ni el alcance de la cesión que hace al capitalista, ni el sentido del contrato que éste pretende haber concertado con él. Por su parte, ignorancia completa; por parte del capitalista, error y sorpresa, si es que no debe decirse dolo y fraude.

Hagamos ver todo esto con más claridad y de un modo más evidente por medio de un ejemplo.

Nadie ignora cuántas dificultades hay que vencer para convertir una tierra inculta en tierra laborable y productiva: estas dificultades son tales, que la mayor parte de las veces un hombre aislado perecería antes de haber puesto el suelo en condiciones de procurarle el menor fruto. Son precisos para ello los esfuerzos reunidos y

combinados de la sociedad, y todos los medios de la industria. M. Ch. Comte cita a este propósito hechos numerosos y auténticos, sin sospechar ni un momento que acumula testimonios contra su propio sistema.

Supongamos que una colonia de veinte o treinta familias se establece en un territorio salvaje, cubierto de malezas y arbustos, y del cual, por convenio, consienten los indígenas retirarse. Cada una de esas familias dispone de un capital pequeño, pero suficiente para un colono: animales, semillas, útiles, algún dinero y víveres. Dividido el territorio, cada cual se acomoda lo mejor que puede y se pone a desmontar el lote que le ha correspondido. Pero después de algunas semanas de fatigas inauditas, de penas increíbles y de trabajos ruinosos y casi sin resultado, todos comienzan a quejarse del oficio de colonizadores: la condición les parece dura, y maldicen su triste existencia.

Un día uno de los más avisados mata un cerdo, sala una parte de él, y, decidido a sacrificar el resto de sus provisiones, va a buscar a sus compañeros de miseria. «Amigos—les dice con acento cariñoso,—¡cuánto trabajo os tomáis para no conseguir nada y vivir mal! ¡Quince días de esfuerzo os han reducido al último extremo! Celebremos un pacto, el cual será un todo beneficioso para vosotros: os daré la comida y el vino; ganaréis, además, tanto por día; trabajaremos juntos, y ya veréis, amigos míos, como todos seremos dichosos y estaremos contentos.»

¿Puede creerse que haya estómagos destrozados capaces de resistir a semejante oferta? Los más hambrientos siguen al pérfido autor de la proposición, y ponen manos a la obra; el atractivo de la sociedad, la emulación, la alegría, el mutuo auxilio, doblan las fuerzas; el trabajo avanza visiblemente; se vence a la Naturaleza entre cantos y risas; en poco tiempo el suelo está trasformado; la tierra, mullida, sólo espera la semilla. Hecho esto, el propietario paga a sus obreros, que se marchan agradecidos, recordando los días felices que han pasado a su lado.

Otros siguen este ejemplo, siempre con el mismo éxito; después, los demás se dispersan: cada uno vuelve a su propio terreno. Pero en éste, necesitan vivir; mientras trabajaban para el vecino, no trabajaban para sí: ha pasado un año sin que siembren ni cosechen. Contaron con que al alquilar su esfuerzo personal sólo podían obtener beneficio, puesto que ahorrarían sus propias provisiones, y, viviendo mejor, conservarían su dinero. ¡Falso cálculo! Crearon para otro un instrumento de producción, y nada crearon para sí. Las dificultades del desmonte continúan siendo las mismas; sus ropas se han deteriorado, sus provisiones están a punto de agotarse, pronto su bolsa quedará vacía en provecho del particular para quien han trabajado, ya que sólo él podrá suministrar los géneros que necesiten, puesto que sólo él ha comenzado el cultivo. Después, cuando el pobre desmontador está falto de recursos, vuelve a presentarse el hombre que da pan, semejante al ogro de la fábula, que huele de lejos su víctima. Ofrece a uno ocuparle a jornal; a otro, comprarle, mediante buen precio, un pedazo de ese terreno perdido del que él no obtiene ni obtendrá jamás ningún producto; es decir, hace explotar por su cuenta el campo de uno por el otro. De este modo, al cabo de unos veinte años, de treinta individuos originariamente iguales en fortuna, cinco o seis serán los propietarios de todo el territorio: los demás habrán sido desposeídos filantrópicamente.

En este siglo de moralidad burguesa en que he tenido la fortuna de nacer está de tal modo debilitado el sentido moral, que nada me extrañaría oír a muchos honrados propietarios preguntarme qué es lo que encuentro en todo esto que sea injusto e ilegítimo. ¡Almas de lodo! ¡Cadáveres galvanizados! ¿Cómo esperar convenceros, si ese robo en acción no os parece manifiesto? Un hombre, con dulces e insinuantes palabras, halla el secreto de hacer contribuir a los demás a su establecimiento; después, una vez enriquecido por el común esfuerzo, rehusa, en las mismas condiciones que él para sí ha señalado, procurar el bienestar de aquellos

que hicieron su fortuna: ¡y preguntáis qué tiene de fraudulenta semejante conducta! Con el pretexto de que ha pagado a sus obreros, de que nada les debe, de que no tiene por qué ponerse al servicio de otro, en tanto que sus propias ocupaciones le reclamen, rehusa ayudar a los demás en su establecimiento, del mismo modo que ellos le ayudaron a él en el suyo; y cuando, en la impotencia de su aislamiento, estos trabajadores desamparados se ven en la necesidad de reducir a dinero su parte de terreno, él, el propietario ingrato y trapacero, se halla dispuesto a consumar su expoliación y su ruina. ¡Y halláis esto justo! Disimulad vuestra impresión: leo en vuestra mirada sorprendida el reproche de una conciencia culpable más que el ingenuo asombro de una involuntaria ignorancia.

El capitalista—se dice—ha pagado *los jornales* de los obreros. Para hablar con exactitud, habría que decir que el capitalista ha pagado tantos *jornales* como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es lo mismo. Porque esa fuerza inmensa que resulta de la unión y la armonía de los trabajadores, de la convergencia y la simultaneidad de sus esfuerzos, no la ha pagado. Doscientos granaderos han levantado en algunas horas el obelisco de Luqsor sobre su base: ¿cabe suponer que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? No obstante, según la cuenta del capitalista, la suma de los salarios habría sido la misma. Pues bien: preparar para el cultivo un erial, construir una casa, explotar una manufactura, es levantar un obelisco, es cambiar de sitio una montaña. La más pequeña fortuna, el más insignificante establecimiento, el planteamiento de la más reducida industria, exige un concurso de trabajos y de aptitudes tan diversos, que el hombre aislado jamás podría suplirlos. Es asombroso que los economistas no lo hayan observado. Hagamos, pues, el balance de lo que el capitalista ha recibido y de lo que ha pagado.

El trabajador necesita un salario que le permita vivir mientras trabaja, pues sólo produce a condición de consumir. Así, pues, todo el que ocupe a un hombre le debe

alimento y conservación o un salario equivalente. Esto es lo primero que hay que satisfacer en toda producción. Concedo, por el momento, que a este respecto el capitalista pague lo que es debido.

Es preciso que el trabajador, además de su subsistencia actual, halle en su producción una garantía de su subsistencia futura, so pena de ver agotarse la fuente del producto y de que se anule su capacidad productiva; en otros términos: es preciso que el trabajo por realizar renazca perpetuamente del trabajo realizado: tal es la ley universal de reproducción. Por esta misma ley el cultivador propietario halla: 1.º En sus cosechas, los medios, no sólo de vivir él y su familia, sino de conservar y aumentar su capital, de criar sus ganados; en una palabra: de trabajar más y de reproducir siempre. 2.º En la propiedad de un instrumento productivo, la seguridad permanente de un fondo de explotación y de trabajo.

¿Cuál es el fondo de explotación del que alquila sus servicios? La necesidad que el propietario tiene de él y la voluntad que gratuitamente le supone de ocuparlo. Del mismo modo que en otro tiempo el pechero tenía su tierra por la munificencia y la benevolencia del señor, así hoy el obrero debe su trabajo a la benevolencia y a las necesidades del propietario: esto es lo que se llama poseedor a título precario [1]. Pero esta condición precaria es una injusticia, porque implica desigualdad en la remuneración. El salario del trabajador no excede jamás de su consumo corriente, y no le asegura el salario de mañana, en tanto que el capitalista halla en el instrumento producido por el trabajador una prenda de independencia y de seguridad para el porvenir.

Ahora bien; este fermento reproductor, este género eterno de vida, esta preparación de un fondo y de instrumentos de producción es lo que el capitalista debe

(1) *Precario*, de *precor*, yo ruego, porque el acta de concesión testimoniaba expresamente que el señor había concedido, a ruegos de sus hombres o siervos, la autorización de trabajar.

al trabajador y lo que no le paga jamás; y esta detentación fraudulenta es la causa de la indigencia del trabajador, del lujo del ocioso y de la desigualdad de condiciones. En esto consiste especialmente lo que con tanta exactitud se ha llamado explotación del hombre por el hombre.

De tres cosas una: o el trabajador tiene parte en lo que ha producido, deducidos todos los salarios, o el dueño devuelve al trabajador un equivalente de servicios productivos, o, por último, se obliga a proporcionarle siempre trabajo. Distribución del producto, reciprocidad de servicios, o garantía de un trabajo perpetuo: el capitalista no puede escapar a estas alternativas. Pero es evidente que no puede satisfacer la segunda ni la tercera de esas condiciones: no puede ponerse al servicio de los millares de obreros que directa o indirectamente han procurado su establecimiento, ni ocuparlos a todos siempre. Queda, pues, el reparto de la propiedad. Si la propiedad es repartida, todas las condiciones serán iguales; no habrá ya ni grandes capitalistas ni grandes propietarios.

Así, pues, desde el momento en que M. Ch. Comte, prosiguiendo su hipótesis, nos muestra al capitalista adquiriendo sucesivamente la propiedad de todas las cosas que paga, se hunde más y más en su deplorable paralogismo; y como su argumentación no cambia, nuestra respuesta siempre es la misma.

«Otros obreros—dice—son empleados para construir edificios; unos arrancan la piedra de la cantera, otros la trasportan, otros la cortan, otros la colocan en su sitio. Cada uno le añade, al pasar por sus manos, cierto valor, y este valor, producto de su trabajo, es su propiedad. La vende, a medida que la forma, al propietario del edificio, que le paga el precio en alimentos y en salarios.»

Divide et impera: divide y reinarás; divide y llegarás a ser rico; divide y engañarás a los hombres, y deslumbrarás su razón, y te burlarás de la justicia. Separad a los trabajadores uno de otro, y es posible

que el jornal pagado a cada uno exceda del valor de cada producto individual; pero no es de esto de lo que se trata. La fuerza de mil hombres actuando durante veinte días ha sido pagada igual que la fuerza de uno solo lo sería durante cincuenta años; pero esta fuerza de mil ha hecho en veinte días lo que la fuerza de uno solo no realizaría durante un millón de años; ¿es equitativo el trato? Lo repito una vez más: no. Cuando habéis pagado todas las fuerzas individuales, no habéis pagado la fuerza colectiva; por consiguiente, queda siempre un derecho de propiedad colectiva que no habéis adquirido y del que gozáis injustamente.

Voy a suponer que un salario de veinte días baste a esa multitud para alimentarse, alojarse y vestirse durante veinte días: cesando el trabajo una vez expirado ese término, ¿qué será de ella si a medida que crea abandona sus obras a los propietarios, que en seguida la desamparan? Mientras el propietario, sólidamente asegurado, gracias al concurso de todos los trabajadores, vive tranquilo y sin temor de que le falten ni el trabajo ni el pan, el obrero sólo puede confiar en la benevolencia de ese mismo propietario, al cual ha vendido y enfeudado su libertad. Si el propietario, pues, dice que nada necesita y alegando su derecho se niega a ocupar al obrero, ¿cómo podrá vivir éste? Habrá preparado un excelente terreno, y no lo sembrará; habrá construído una casa confortable y espléndida, y no la habitará; habrá producido de todo, y no gozará de nada.

Caminamos por el trabajo hacia la igualdad; cada paso que damos nos aproxima más a ella; y si la fuerza, la diligencia y la astucia de los trabajadores fuesen iguales, es evidente que las fortunas lo serían también. En efecto, si como se pretende y yo he convenido el trabajador es propietario del valor que crea, se deduce:

1.º Que el trabajador adquiere a expensas del propietario ocioso.

2.º Que siendo toda producción necesariamente colectiva, el obrero tiene derecho, en proporción de su trabajo, a la participación en los productos y en los beneficios.

3.º Que siendo todo capital acumulado una propiedad social, nadie puede tener su propiedad exclusiva.

Estas consecuencias son irrefragables; sólo ellas bastarían para trastornar toda nuestra economía y cambiar nuestras instituciones y nuestras leyes. ¿Por qué los mismos que han establecido el principio rehusan seguirlo hasta el fin? ¿Por qué los Say, los Comte, los Hennequin y otros, después de haber dicho que la propiedad nace del trabajo, tratan en seguida de inmovilizarla por la ocupación y la prescripción?

Pero dejemos a estos sofistas en sus contradicciones y en su ceguedad: el buen sentido popular hará justicia a sus equívocos. Apresurémonos nosotros a ilustrarlo y a mostrarle el camino. La igualdad se acerca; estamos ya a muy corta distancia de ella; pronto esa distancia será franqueada.

6. En la sociedad todos los salarios son iguales

Cuando los saintsimonianos, los fourieristas y, en general, todos los que en nuestros días se ocupan de economía social y de reforma inscriben en su bandera: «A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras» *(Saint-Simón)*; «A cada uno según su capital, su trabajo y su talento» *(Fourier)*, entienden, aunque no lo dicen de una manera terminante, que los productos de la Naturaleza, fecundada por el trabajo y la industria, son una recompensa, una palma, una corona concedida a toda clase de preeminencias y superioridades; consideran la tierra como una liza inmensa, en la cual los premios son disputados, no ya, es cierto, a golpes de lanza y de espada, por la fuerza y la traición, sino por la riqueza adquirida, por la ciencia, por el talento, por la virtud misma. En una palabra: entien-

den, y con ellos todo el mundo, que a la mayor capacidad se debe la mayor retribución, y, sirviéndome del estilo de mercader, que tiene el mérito de no ser equívoco, que los *beneficios* deben ser proporcionados a la obra y a la capacidad.

Los discípulos de los dos supuestos reformadores no pueden negar que tal es su pensamiento, pues si lo intentasen se pondrían en contradicción con sus textos oficiales y romperían la unidad de sus sistemas. Por lo demás, semejante denegación de su parte no es de temer; ambas sectas se vanaglorian de colocar en principio la desigualdad de condiciones, según las analogías de la Naturaleza, que, a juicio de ellos, ha querido la desigualdad de capacidades. No se lisonjean nada más que de una cosa: de procurar, para su organización política, que las desigualdades sociales estén siempre de acuerdo con las desigualdades naturales. En cuanto a la cuestión de saber si la desigualdad de condiciones, quiero decir de beneficios, es posible, sólo se preocupan de fijar la métrica de las capacidades [1].

«A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras.»

«A cada uno según su capital, su trabajo y su talento.»

Después de muerto Saint-Simon y del silencio de Fourier, ninguno de sus numerosos adeptos ha intentado dar al público una demostración científica de esta gran máxima; y apostaría cien contra uno a que ningún fourierista sospecha siquiera que ese aforismo biforme es susceptible de dos interpretaciones diferentes.

«A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras.»

«A cada uno según su capital, su trabajo y su talento.»

Esta proposición, presuntuosa y vulgar, tomada, como

(1) Según Saint-Simon, el sacerdote saintsimoniano debía determinar la capacidad de cada uno en virtud de su infalibilidad pontifical: imitación de la Iglesia romana; según Fourier, los rangos y los méritos serían designados por el voto y la elección: imitación del régimen constitucional. Evidentemente el grande hombre se ha burlado del lector: no ha querido decir su secreto.

suele decirse, *in sensu obvio*, es falsa, absurda, injusta, contradictoria, hostil a la libertad, fautora de tiranía, antisocial, y ha sido concebida fatalmente bajo la influencia categórica del prejuicio propietario.

Desde luego, el *capital* debe ser eliminado de los elementos de la retribución. Los fourieristas, según he podido apreciar estudiando algunas de sus obras, niegan el derecho de ocupación y no reconocen otro principio de propiedad que el trabajo: sentada semejante premisa, habrían comprendido, si hubieran razonado, que un capital no produce a su propietario sino en virtud del derecho de ocupación; por consiguiente, que esta producción es ilegítima. En efecto, si el trabajo es el único principio de la prosperidad, dejo de ser propietario de mi campo en cuanto otro lo explote y me pague un arriendo: lo he demostrado ya de un modo indiscutible. Ahora bien; esto mismo sucede con todos los capitales; de suerte que colocar un capital en una empresa es, según estricto derecho, cambiar ese capital por una suma equivalente de productos. No entraré en esta discusión, ya inútil, por proponerme tratar a fondo, en el capítulo siguiente, lo que se llama *la producción de un capital.*

Así, pues, el capital puede ser canjeado; no puede ser una fuente de renta.

Quedan el *trabajo* y el *talento*, o, como dice Saint-Simon, las *obras* y las *capacidades*. Voy a examinarlos, uno después de otro.

¿Deben ser los beneficios proporcionados al trabajo? En otros términos: ¿es justo que quien más haga más obtenga? Ruego al lector que redoble en este punto su atención.

Para resolver de una vez el problema, basta plantearse la cuestión siguiente: El trabajo, ¿es una *condición*, o un *combate?* La respuesta no parece dudosa.

Dios dijo al hombre: *Ganarás tu pan con el sudor de tu rostro*, es decir, tú mismo producirás tu pan: trabajarás con más o menos gusto, según sepas dirigir y combinar tus esfuerzos. Dios no ha dicho: Disputarás el pan a tu prójimo, sino, trabajarás al lado de tu pró-

jimo, y juntos viviréis en paz. Desarrollemos el sentido de esta ley, cuya extrema sencillez podría prestarse al equívoco.

Es preciso distinguir en el trabajo dos cosas: la *asociación* y la *materia explotable*.

Como asociados, los trabajadores son iguales, e implica contradicción que a uno se le pague más que a otro, porque no pudiendo pagarse el producto de un trabajador sino con el producto de otro trabajador, si ambos productos son desiguales, el exceso, o sea la diferencia del mayor al menor, no es adquirido por la sociedad; por consiguiente, no habiendo cambio, esta diferencia en nada afecta a la igualdad de los salarios. Resultará, si se quiere, para el trabajador más fuerte, una desigualdad natural, pero no una desigualdad social, puesto que no hay para nadie perjuicio en su fuerza ni en su energía productiva. En una palabra: la sociedad sólo cambia productos iguales, es decir, sólo paga los trabajos realizados en su beneficio; por consiguiente, paga lo mismo a todos los trabajadores. Que haya un hombre que pueda producir más que otro fuera de la sociedad, importa tanto a ésta como la diferencia del tono de su voz y la del color de su cabello.

Acaso parezca que acabo de establecer yo mismo el principio de la desigualdad: todo lo contrario. Siendo la suma de los trabajos que pueden ser realizados para la sociedad, es decir, de los trabajos susceptibles de cambio, sobre una materia de explotación dada, tanto mayor cuanto más numerosos son los trabajadores, y cuanto más reducida es la tarea de cada uno, síguese de ahí que la desigualdad natural se neutraliza a medida que la asociación se extiende y se produce socialmente una mayor cantidad de productos: de manera que, en la sociedad, lo único que puede mantener la desigualdad del trabajo, es el derecho de ocupación, el derecho de propiedad.

Ahora bien; supongamos que la tarea social diaria, ya consista en arar, cavar, segar, etc., es de dos decámetros cuadrados, y que el término medio de tiempo

necesario para realizarla es de siete horas: algún trabajador la terminará en seis horas; algún otro invertirá ocho; la mayor parte empleará siete; pero con tal que cada uno suministre la cantidad de trabajo exigido, sea cual fuere el tiempo que emplee, tendrá derecho a la igualdad de salario.

El trabajador capaz de realizar su tarea en seis horas, ¿tendrá derecho, con el pretexto de su fuerza y de su mayor actividad, a usurpar la tarea del trabajador menos hábil, y a arrebatarle así el trabajo y el pan? ¿Quién se atreverá a sostenerlo? El que acabe antes que los otros podrá descansar, si quiere; podrá entregarse, para entretener sus fuerzas y cultivar su espíritu, por puro placer, a ejercicios y trabajos útiles, con lo que no perjudicará a nadie; pero debe abstenerse de prestar sus servicios con propósitos interesados. El vigor, el genio, la actividad, y todas las ventajas personales que de esas cualidades se originan, son obra de la Naturaleza, y hasta cierto punto del individuo: la sociedad hace de ello el aprecio que merece; pero la retribución que concede al individuo ha de ser proporcionada, no a lo que pueda hacer, sino a lo que produzca. Ahora bien; el producto de cada uno está limitado por el derecho de todos.

Aun cuando la extensión del suelo fuese infinita y la cantidad de materias de explotación inagotable, tampoco se podría explotar la máxima: *A cada uno según su trabajo*. ¿Por qué? Porque aun en tal caso la sociedad, cualquiera que sea el número de individuos que la compongan, sólo puede dar a todos el mismo salario, puesto que les paga con sus propios productos. Lo que sí sucedería es que, no habiendo posibilidad de impedir a los más fuertes el ejercicio de sus ventajas personales, renacerían, en el seno mismo de la igualdad social, los inconvenientes de la desigualdad natural. Pero la tierra, teniendo en cuenta la fuerza productiva de sus habitantes y su poder de multiplicación, es muy limitada; por otra parte, debido a la inmensa variedad de los productos y a la extrema división del

trabajo, la tarea social es fácil de realizar. Ahora bien; la limitación de la producción y la facilidad de producir imponen la ley de igualdad absoluta.

En efecto, la vida es un combate; pero no del hombre contra el hombre, sino del hombre contra la Naturaleza, y cada uno de nosotros debe tomar parte en él. Si en el combate acude el fuerte en socorro del débil, su esfuerzo merece alabanzas y amor; pero esa ayuda debe ser libremente aceptada, no impuesta por la fuerza y puesta a precio. Para todos el camino es el mismo, ni demasiado largo ni demasiado difícil: quien lo sigue encuentra su recompensa al final; no es necesario llegar el primero.

En la imprenta, donde los trabajadores están usualmente ocupados cada cual en su tarea, el obrero cajista recibe un tanto por cada mil letras compuestas, y el obrero maquinista un tanto por cada mil pliegos impresos. En este oficio, como en todos, se observan desigualdades de talento y de habilidad. Cuando no se teme que cese el trabajo y el tiraje y la letra no faltan, cada cual es libre de desarrollar su actividad y de desplegar el poder de sus facultades: el que hace más gana más, el que hace menos gana menos. Si el trabajo disminuye, cajistas y maquinistas se lo distribuyen; todo acaparador es detestado como si fuera un ladrón o un traidor.

Hay en este comportamiento de los impresores una filosofía a la que no llegarán jamás ni economistas ni jurisperitos. Si nuestros legisladores hubieran introducido en sus códigos el principio de justicia que se practica en las imprentas; si hubieran observado los instintos populares, no para imitarlos servilmente, sino para reformarlos y generalizarlos, hace mucho tiempo que la libertad y la igualdad estarían establecidas sobre una base indestructible y no se discutiría ya acerca del derecho de propiedad y de la necesidad de las diferencia sociales.

Se ha calculado que si el trabajo estuviera repartido entre el número de individuos útiles, la duración media de la tarea diaria no excedería en Francia de cinco

horas. ¿Cómo hay quien se atreva, después de esto, a hablar de la desigualdad de los trabajadores? Es el *trabajo* de Robert-Macaire el que crea la desigualdad.

El principio: *A cada uno según su trabajo*, interpretado en el sentido de: *Quien más trabaje más debe recibir*, supone, pues, dos hechos evidentemente falsos: el primero de economía, a saber: que en un trabajo social las tareas pueden ser desiguales; el segundo de física, a saber: que la cantidad de las cosas producidas es ilimitada.

Pero, se me dirá, ¿y si algunos no quisieran hacer más que la mitad de su trabajo? ¿Cómo resolver semejante dificultad? Al parecer, la mitad del salario habría de bastarles. Retribuidos según el trabajo que hubieran realizado, ¿de qué podrían quejarse? ¿Y en qué perjudicarían a los demás? En este sentido sería justo aplicar el proverbio: *A cada uno según sus obras*; es la ley de la igualdad misma.

Por lo demás, pueden presentarse muchedumbre de dificultades, todas ellas relativas al gobierno y organización de la industria. Responderé únicamente que todas pueden ser resueltas aplicando el principio de igualdad. Así, podría preguntarse, tratándose de un trabajo que no pudiera demorarse sin peligro de la producción, ¿debe la sociedad padecer a causa de la negligencia de algunos y, por respeto al derecho al trabajo, no intentar asegurarse por sí misma el producto que se le rehusa? En este caso; ¿a quién pertenecerá el salario?

A la sociedad, que ejecutará el trabajo, ya por sí misma, ya por delegación; pero siempre de modo que la igualdad general no sea violada y que únicamente el perezoso sufra las consecuencias de su holgazanería. Además, si la sociedad no puede emplear una severidad excesiva con los holgazanes, tiene derecho, en interés de su propia subsistencia, de corregir los abusos.

Serán precisos—se añadirá—en todas las industrias directores, maestros, vigilantes, etc. ¿Estarán éstos obligados a realizar el trabajo? No, porque su trabajo consiste en dirigir, en enseñar y en vigilar. Pero deben

ser elegidos entre los trabajadores por los trabajadores mismos y reunir las condiciones de elegibilidad. Esto es exactamente lo mismo que toda función pública, sea de administración, sea de enseñanza.

He aquí, pues, el artículo primero del reglamento universal:

La cantidad limitada de la materia explotable demuestra la necesidad de dividir el trabajo por el número de trabajadores; la capacidad que todos tienen para realizar una tarea social, es decir, una tarea igual, y la imposibilidad de pagar a un trabajador de otro modo que con el producto de otro trabajador, justifican la igualdad de las retribuciones.

7. La desigualdad de facultades es la condicion necesaria de la igualdad de fortunas

Se objeta, y esta objeción constituye la segunda parte del adagio saintsimoniano y la tercera del fourierista:

Todos los trabajos no son igualmente fáciles: hay algunos que exigen una gran superioridad de talento y de inteligencia, y esta misma superioridad hace que el precio sea mayor. El artista, el sabio, el poeta, el hombre de Estado, no son apreciados sino en razón de su excelencia, y esta excelencia destruye toda paridad entre ellos y los demás hombres: ante las cimas de la ciencia y del genio desaparece la ley de la igualdad. Ahora bien; si la igualdad no es absoluta, no existe; del poeta descendemos al novelista; del escultor, al picapedrero; del arquitecto, al albañil; del químico, al cocinero, etcétera. Las capacidades se clasifican y se subdividen en órdenes, en géneros y en especies; los talentos superiores se relacionan con los inferiores por otros intermedios: la humanidad ofrece una extensa jerarquía en la cual el individuo se aprecia por comparación y halla

su valor en la apreciación que los demás hacen de lo que produce.

Esta objeción ha parecido siempre formidable: es el obstáculo de los economistas, y también de los partidarios de la igualdad. Ha inducido a los primeros a grandes errores, y ha hecho esparcir a los segundos increíbles mezquindades. Graco Babeuf quería que toda superioridad fuese *reprimida severamente* y aun *perseguida como un azote social*; para asentar el edificio de su comunidad, rebajaba a todos los ciudadanos al nivel del más pequeño. Se ha visto a electores ignorantes rechazar la desigualdad en la ciencia, y no me sorprendería que otros se insurreccionasen algún día contra la desigualdad en las virtudes. Aristóteles fué desterrado, Sócrates apuró la cicuta, Epaminondas fué citado a juicio; todo por haber sido mirados como superiores en inteligencia y en virtud por demagogos crapulosos e imbéciles. Semejantes locuras pueden renovarse en tanto que haya un populacho ciego y oprimido por la riqueza, al cual la desigualdad de condiciones haga temer la creación de nuevos tiranos.

Nada parece más monstruoso que lo que se mira demasiado cerca; nada es muchas veces menos verosímil que lo verdadero. Por otra parte, según Rousseau, «se necesita mucha filosofía para poder apreciar lo que se ve todos los días»; y, según D'Alambert, «la verdad, que parece mostrarse en todas partes a los hombres, no les sorprende apenas, a menos que estén advertidos». El patriarca de los economistas, Say, de quien tomo ambas citas, habría podido sacar de ellas buen provecho; pero hay quien se ríe de los ciegos y debía llevar antiparras, y quien hace notar la ceguera y es miope.

¡Cosa singular! Lo que tanto ha espantado a los hombres no es una objeción: ¡es la condición misma de la igualdad...!

¡La desigualdad de naturaleza condición de la igualdad de fortunas...! ¡Qué paradoja...! Repito mi aserción, para que no se crea que me he equivocado: la

desigualdad de facultades es la condición *sine qua non* de la igualdad de fortunas.

Es preciso distinguir en la sociedad dos cosas: las *funciones* y las *relaciones*.

I. *Funciones*. Todo trabajador es reputado capaz de la obra que se le encarga, o, para expresarme como el vulgo, todo artesano debe conocer su oficio. Bastándose el obrero para su obra, hay ecuación entre el funcionario y la función.

En una sociedad de hombres, las funciones son distintas; deben, pues, existir capacidades diferentes. Además, determinadas funciones exigen una inteligencia y facultades superiores; existen, pues, individuos de una inteligencia y un talento superiores. Toda obra por realizar atrae necesariamente al obrero; la necesidad inspira la idea, y la idea hace el productor. Nosotros no sabemos sino aquello que la excitación de nuestros sentidos nos hace desear y nuestra inteligencia se pide a sí misma; no deseamos vivamente sino lo que hemos concebido; y cuanto mejor concebimos, más capaces somos de producir.

Así, pues, estando determinadas las funciones por las necesidades, las necesidades por los deseos, los deseos por la percepción espontánea, por la imaginación, la misma inteligencia que imagina puede también producir; por consiguiente, ningún trabajo es superior al obrero. En una palabra: si la función llama al funcionario, es porque en la realidad el funcionario existe antes que la función.

Admiremos, pues, la economía de la Naturaleza: dada la multitud de necesidades diversas que nos ha impuesto, y que por sus solas fuerzas el individuo aislado no podría satisfacer, la Naturaleza debía conceder a la especie el poder rehusado al individuo; de ahí el principio de la *división del trabajo*, principio fundado en la *especialidad de vocaciones*.

Además de esto, la satisfacción de ciertas necesidades exige del hombre una creación continua, mientras que otras pueden ser satisfechas en millones de hombres y por millares de siglos con el trabajo de un solo individuo. Por ejemplo, la necesidad de vestidos y de alimentos exige una reproducción perpetua, mientras que el conocimiento del sistema del mundo puede ser adquirido para siempre por dos o tres hombres de inteligencia privilegiada. Así, el curso perpetuo de los ríos mantiene nuestro comercio y pone en movimiento nuestrás máquinas; pero el sol, solo en medio del espacio, ilumina el mundo. La Naturaleza, que podría haber creado tantos Platón y Virgilio, Newton y Cuvier, como labradores y pastores, no ha querido hacerlo; pero ha establecido cierta proporción entre la rareza del genio y la duración de sus producciones y equilibrado el número de las capacidades por la suficiencia de cada una de ellas.

No examino aquí si la diferencia que existe entre un hombre y otro, por el talento y la inteligencia, es efecto de nuestra deplorable civilización, y si lo que hoy se llama *desigualdad de facultades*, en condiciones más favorables sería solamente *diversidad de facultades*: coloco la cuestión en el peor supuesto y, a fin de que no se me acuse de tergiversar las cosas y rehuir las dificultades, concedo todas las desigualdades de talento que se quiera [1]. Algunos filósofos, amantes de la nivelación, suponen que todas las inteligencias son iguales, y que toda la diferencia que hay entre ellas proviene de la educación. Estoy muy lejos, lo confieso, de participar de esta doctrina, que, por otra parte, si fuese verdadera conduciría a un resultado completamente contrario al que se propone. Porque si las capacidades son iguales, sea cual fuere su intensidad, como nadie puede ser obligado, las funciones reputadas groseras, viles y demasiado penosas debían ser las mejor retribuídas, lo cual repugna a la igualdad tanto como el principio

(1) No concibo cómo, para justificar la desigualdad de condiciones, hay quien se atreve a alegar la bajeza de inclinaciones y de carácter de algunos hombres. ¿De dónde proviene esa vergonzosa degradación del corazón y del espíritu de que vemos tantas víctimas, si no de la miseria y la abyección en que la propiedad las arroja? La propiedad hace al hombre eunuco, y después le reprocha de no ser más que un madero desecado, un árbol estéril.

a cada capacidad según sus obras. Dadme, por el contrario, una sociedad en la que cada especie de talento esté en relación numérica con las necesidades, y en la que no se exija de cada productor más de lo que su especialidad le permite producir, y aun respetando la jerarquía de las funciones, deduciré la igualdad de las fortunas.

Pasemos al segundo punto.

II. *Relaciones.* Al tratar del elemento del trabajo he hecho ver cómo, en un mismo género de servicios productivos, teniendo todos capacidad para realizar una tarea social, la desigualdad de las fuerzas individuales no puede originar ninguna desigualdad en la retribución. Sin embargo, justo es decir que ciertas capacidades parecen completamente inaptas para determinados servicios, de tal manera que si la industria humana se limitase en un momento a una sola especie de productos, surgirían en seguida incapacidades numerosas, y, por lo tanto, mayor desigualdad social. Pero todo el mundo sabe, sin necesidad de que yo lo diga, que la variedad de industrias compensa las inutilidades: es ésta una verdad tan evidente que no he de detenerme a justificarla. La cuestión se reduce, pues, a probar que las funciones son iguales entre sí, del mismo modo que, en una misma función, son iguales entre sí los trabajadores.

No se extrañe que yo rehuse al genio, a la ciencia, al valor, en una palabra, a todas las superioridades que el mundo admira, el homenaje de las dignidades, las distinciones del poder y de la opulencia. No soy yo quien lo rehusa; es la economía, es la justicia, es la libertad las que lo prohiben. ¡La libertad! Por primera vez invoco su nombre en este debate: que ella defienda su propia causa y decida su victoria.

Toda trasacción tiene por objeto un cambio de productos o de servicios, y puede, por lo tanto, ser calificada de *operación comercial.*

Quien dice comercio dice cambio de valores iguales, porque si los valores no son iguales y el contratante

perjudicado lo advierte, no consentirá el cambio y no habrá comercio.

El comercio sólo existe entre hombres libres; en cualquier otra parte puede haber transacción realizada con violencia y fraude, pero no comercio.

Es libre el hombre que goza de su razón y de sus facultades, que no está cegado por la pasión, ni constreñido por el temor, ni embaucado por el error.

Así, pues, en todo cambio hay obligación moral de que ninguno de los contratantes se beneficie en perjuicio del otro; es decir, que el comercio, para ser legítimo y verdadero, debe estar exento de toda desigualdad: ésta es la primera condición del comercio. La segunda es que sea voluntario, esto es, que las partes transijan con libertad y pleno conocimiento.

Defino, pues, el comercio o el cambio diciendo que es un acto de sociedad.

El negro que vende su mujer por un cuchillo, sus hijos por unos pedazos de vidrio, y que él mismo se vende, en fin, por una botella de aguardiente, no es libre. El mercader de carne humana con el cual trata no es su asociado; es su enemigo.

El obrero civilizado que vende sus fuerzas por un pedazo de pan, que construye un palacio para dormir en una caballeriza, que fabrica las telas más preciadas para ir vestido de harapos, que produce de todo para carecer de todo, no es libre. El amo para quien trabaja, no siendo su asociado por el cambio de salario y de servicio que se realiza entre ellos, es su enemigo.

El soldado que sirve a su patria por temor en lugar de servirla por amor, no es libre; sus camaradas y sus jefes, ministros u órganos militares, son todos sus enemigos.

El labrador que toma unas tierras en arriendo, el industrial que pide capitales a préstamo, el contribuyente que paga peajes, gabelas, patentes, licencias, personales, mobiliarias, etc., y el diputado que las vota, no tienen ni el conocimiento ni la libertad de sus actos.

Sus enemigos son los propietarios, los capitalistas, el Gobierno.

Devolved a los hombres la libertad, iluminad su inteligencia a fin de que conozcan el sentido de sus contratos, y veréis la más perfecta igualdad inspirando sus cambios, sin ninguna consideración para la superioridad de talentos; y reconoceréis que en el orden de las ideas comerciales, es decir, en la esfera de la sociedad, la palabra superioridad carece de sentido.

Si Homero me canta sus versos, apreciaré su genio sublime, en comparación del cual yo, sencillo pastor, humilde labrador, no soy nada. En efecto, si se compara obra con obra, ¿qué son mis quesos y mis habas para el mérito de la *Ilíada*? Pero si, como precio de su inimitable poema, Homero quiere arrebatarme cuanto tengo y hacerme su esclavo, renuncio al placer de sus cantos y le doy las gracias. Yo puedo pasarme sin la *Ilíada* y esperar, si es preciso, la *Eneida;* Homero no puede pasarse veinticuatro horas sin mis productos. Que acepte, pues, lo poco que yo puedo ofrecerle, y después que su poesía me instruya, me aliente y me consuele.

¡Cómo!—diréis.—¡Tal ha de ser la condición de existencia del que canta a los hombres y a los dioses! ¡La limosna, con sus humillaciones y sus tormentos! ¡Qué bárbara generosidad...! Os ruego que no os alarméis: la propiedad hace del poeta un Creso o un mendigo; sólo la igualdad sabe honrarle y aplaudirle. ¿De qué se trata? De regular el derecho del que canta y el deber del que escucha. Ahora bien; fijaos en esto, que es muy importante para resolver la cuestión: los dos son libres, el uno de vender, el otro de comprar; esto sentado, sus pretensiones respectivas no cuentan para nada, y la opinión justa o exagerada que ellos puedan tener, el uno de sus versos, el otro de su liberalidad, no puede influir en las condiciones del contrato. No es ya en la consideración del talento, sino en la de los productos, donde debemos buscar los elementos de nuestro juicio.

Para que el cantor de Aquiles obtenga la recompensa

que merece, es preciso, pues, que comience por encontrar quien se la abone; esto supuesto, siendo el cambio de sus versos por un honorario cualquiera un acto libre, debe ser al mismo tiempo un acto justo; es decir: el honorario del poeta debe ser igual a su producto. Ahora bien; ¿cuál es el valor de su producto?

Supongo, desde luego, que la *Ilíada*, esa obra maestra que se trata de retribuir equitativamente, tenga en realidad un precio ilimitado: creo que no se podría exigir más. Si el público, que es libre de hacer semejante adquisición, no quiere hacerla, claro es que el poema, por no poder ser cambiado, no habrá perdido nada de su valor intrínseco; pero su valor canjeable o su utilidad productiva queda reducido a cero, es nula. Así, pues, debemos buscar la cuantía del salario correspondiente entre lo infinito, de una parte, y la nada de la otra, manteniéndonos a igual distancia de aquél y de ésta, ya que todos los derechos y todas las libertades deben ser igualmente respetados; en otros términos: no es el valor intrínseco, sino el valor relativo de la cosa vendida lo que se trata de fijar. La cuestión empieza a simplificarse: ¿cuál es ese valor relativo? ¿Qué salario debe proporcionar a su autor un poema como la *Ilíada*?

Este problema era, indudablemente, el primero que la economía política debía resolver; ahora bien; no sólo no lo ha resuelto, sino que lo ha declarado insoluble. Según los economistas, el valor relativo o canjeable de las cosas no puede determinarse de una manera absoluta; varía esencialmente.

«El valor de una cosa—dice Say—es una cantidad positiva, pero sólo por un instante dado. Su naturaleza es ser perpetuamente variable, cambiar de un lugar a otro. Nada puede fijarlo invariablemente, porque está fundado en necesidades y medios de producción que varían a cada minuto. Estas variabilidades complican los fenómenos de la economía política y hacen muchas veces que sean más difíciles de observar y de resolver. Yo no acertaría a proponer ningún remedio: no está

en nuestro poder cambiar la naturaleza de las cosas.»

En otra parte Say dice y repite que teniendo el valor por base la utilidad, y dependiendo la utilidad enteramente de nuestras necesidades, de nuestros caprichos, de la moda, etc., etc., el valor es tan variable como la opinión. Ahora bien; si la economía política es la ciencia de los valores, de su producción, distribución, cambio y consumo, y el valor canjeable no puede determinarse de una manera absoluta, ¿cómo es posible la existencia de la economía política? ¿Cómo puede ser una ciencia? ¿Cómo pueden mirarse dos economistas sin echarse a reír? ¿Cómo se atreven a insultar a los metafísicos y a los psicólogos? Mientras ese loco de Descartes pensaba que la filosofía tenía necesidad de una base sólida, de un *aliquid inconcussum* sobre el cual pudiera asentarse el edificio de la ciencia, y tenía la paciencia de buscarlo, el Hermes de la economía, el gran Say, después de consagrar medio volumen a la amplificación de este solemne enunciado: *la economía política es una ciencia*, tiene el valor de afirmar seguidamente que esta ciencia no puede determinar su objeto, lo cual equivale a decir que carece de principio y de fundamento. Ignoraba, pues, el ilustre Say lo que es una ciencia, o, mejor dicho, no sabía de qué hablaba.

El ejemplo dado por Say ha producido sus frutos: la economía política, el extremo a que ha llegado, se parece a la ontología; discurriendo sobre los efectos y las causas, no sabe nada, no explica nada, no deduce nada. Lo que se ha adornado con el nombre de leyes económicas se reduce a algunas generalidades triviales a las que se ha creído dar una apariencia de profundidad revistiéndolas de un estilo afectado e ininteligible. En cuanto a las soluciones que los economistas han propuesto para las cuestiones sociales, todo lo que se puede decir es que si alguna vez sus lucubraciones se separan de lo simple es para caer al instante en lo absurdo. Hace veinticinco años que la economía política envuelve a Francia como una densa niebla, deteniendo el vuelo de las ideas y comprimiendo la libertad.

¿Tiene toda creación industrial un valor absoluto, inmutable, y, por lo tanto, legítimo y verdadero? Sí.

¿Puede ser cambiado todo producto humano por otro producto humano? Sí.

¿Cuántos clavos vale un par de zapatos?

Si pudiéramos resolver este pavoroso problema, tendríamos la clave del sistema social que la humanidad busca desde hace seis mil años. Ante ese problema, el economista se confunde y retrocede; el campesino, que no sabe leer ni escribir, contesta sin vacilar: «Tantos como puedan hacerse en el mismo tiempo y con el mismo gasto».

El valor absoluto de una cosa es, pues, lo que cuesta de tiempo y de gasto. ¿Cuánto vale un diamante que sólo ha costado ser recogido en la arena? Nada; no es un producto del hombre. ¿Cuánto valdrá cuando haya sido tallado y montado? El tiempo y los gastos que haya invertido el obrero. ¿Por qué, pues, se vende tan caro? Porque los hombres no son libres. La sociedad debe regular los cambios y la distribución de las cosas más raras, lo mismo que la de las más comunes, de manera que cada cual pueda participar de ellas y disfrutarlas. ¿Qué es, entonces, lo que se juzga valor? Una mentira, una injusticia y un robo.

De acuerdo con lo dicho, es fácil hallar la solución. Si el término medio que buscamos entre un valor infinito y un valor nulo consiste, para cada producto, en la suma de tiempo y de gastos que este producto cuesta, un poema que hubiera costado a su autor treinta años de trabajo y 10,000 francos de gastos en viajes, libros, etc., debe pagarse con el sueldo ordinario de un trabajador durante treinta años, más 10,000 francos de indemnización. Supongamos que la suma total sea de 50,000 francos; si la sociedad que adquiere la obra maestra se compone de un millón de hombres, cada uno de ellos deberá pagar 5 céntimos.

Esto da lugar a algunas observaciones:

1.ª El mismo producto, en diferentes épocas, y en

diferentes lugares, puede costar más o menos tiempo y más o menos gastos: en este sentido es cierto que el valor es una cantidad variable. Pero esta variación no es aquella a la que aluden los economistas, los cuales, en las causas de la variación de los valores, confunden los medios de producción y el gusto, el capricho, la moda y la opinión. En una palabra: el valor verdadero de una cosa es invariable en su expresión algebraica, aunque puede variar en su expresión monetaria.

2.ª Por todo producto pedido debe pagarse lo que ha costado de tiempo y de gastos; todo producto no pedido es una pérdida para el productor, carece de valor comercial.

3.ª La ignorancia del principio de evaluación y, en muchos casos, la dificultad de aplicarlo, es la fuente de los fraudes comerciales y una de las causas más poderosas de la desigualdad de fortunas.

4.ª Para pagar debidamente ciertas industrias y ciertos productos, la sociedad debe ser tanto más numerosa cuanto más raros sean los talentos, más costosos los productos, más multiplicadas en sus géneros las ciencias y las artes. Si, por ejemplo, una sociedad de 50 labradores puede sostener un maestro de escuela, habrán de ser 100 para un zapatero, 150 para un albéitar, 200 para un sastre, etc. Si el número de los labradores se eleva a 1,000, 10,000, 100,000, etc., a medida que su número aumente, es preciso que aumente en la misma proporción el de los funcionarios de primera necesidad: de modo que las funciones más elevadas sólo son posibles en las sociedades más poderosas [1]. Sólo en esto consiste la distinción de capacidades: el carácter del genio, el timbre de su gloria, es no poder nacer y desenvolverse sino en el seno de una nacionalidad inmensa. Pero esta condición fisiológica del genio no añade nada a sus derechos sociales: lejos de ello, la tardanza de su aparición demuestra

[1] ¿Cuántos ciudadanos son precisos para pagar un profesor de física? Treinta y cinco millones. ¿Cuántos para pagar un economista? Dos mil. ¿Cuántos para pagar un escritor que no es ni sabio, ni artista, ni filósofo, ni economista, y que escribe novelas en folletín? Ninguno.

que, en el orden económico y civil, la más alta inteligencia está sometida a la igualdad de bienes, igualdad que es anterior a ella y de la que ella forma el coronamiento.

Esto es penoso para nuestro orgullo, pero es una verdad inexorable. Aquí la psicología acude en auxilio de la economía social, y nos hace ver que entre una recompensa material y el talento no existe medida común; que, en este sentido, la condición de todos los productores es igual; por consiguiente, que toda comparación entre ellos y toda distinción de fortunas es imposible.

En efecto, toda obra producida por las manos del hombre, comparada con la materia bruta de que está formada, es de un precio inestimable: en este respecto, la diferencia es tan grande entre un par de zuecos y un tronco de nogal como entre una estatua de Scopas y un trozo de mármol. El genio del más sencillo artesano triunfa sobre los materiales que explota lo mismo que el espíritu de un Newton sobre las esferas inertes en que calcula las distancias, las masas y las revoluciones. Pedís para el talento y el genio la proporcionalidad de los honores y de los bienes: evaluadme el talento de un leñador, y yo os evaluaré el de un Homero. Si hay algo que pueda pagar la inteligencia, es la inteligencia misma. Esto es lo que sucede cuando dos productores de diversos órdenes se pagan un tributo recíproco de admiración y de elogios. Pero cuando se trata de un cambio de productos, con el fin de satisfacer necesidades mutuas, ese cambio sólo puede efectuarse en razón de una economía indiferente a las consideraciones de talento y de genio, y cuyas leyes se deducen, no de una vaga e insignificante admiración, sino de un justo equilibrio entre el *debe* y el *haber*; en una palabra: de la aritmética comercial.

Ahora bien; para que no se crea que la libertad de comprar y vender es la única razón de la igualdad de los salarios, y que la sociedad no puede defenderse contra la superioridad del talento sino con cierta fuerza de inercia que nada tiene de común con el derecho, voy a explicar por qué la misma retribución paga todas

las capacidades, por qué la diferencia de salario es una injusticia. Demostraré que es inherente al talento la obligación de ponerse al nivel social; y sobre la misma superioridad del genio, colocaré el fundamento de la igualdad de las fortunas. He dado ya la razón negativa de la igualdad de los salarios entre todas las capacidades; voy a dar ahora la razón directa y positiva.

Oigamos antes al economista: siempre place ver cómo razona y procura ser justo. Por otra parte, sin él, sin sus divertidos errores y sus miríficos argumentos, nada aprenderíamos. La igualdad, tan odiosa para el economista, todo lo debe a la economía política.

«Cuando la familia de un médico (el texto dice *de un abogado*, lo que no es tan buen ejemplo) ha gastado en su educación 40,000 francos, se puede considerar esta suma como imposición vitalicia sobre su persona. Puede hacerse el cálculo, pues, de que esa suma debe producir 4,000 francos anuales. Si el médico gana 30,000, quedan 26,000 para la renta de su talento personal concedido por la Naturaleza. Si se evalúa al 10 por 100 el capital correspondiente a esa renta, ascenderá a 260,000 francos, a los que hay que añadir el capital de 40,000 que sus padres han gastado en su instrucción. Estos dos capitales reunidos constituyen su fortuna. («Say. *Curso completo*, etc.)

Say divide la fortuna del médico en dos partes: una se compone del capital invertido en su educación; la otra es su talento personal. Esta división es justa: está conforme con la naturaleza de las cosas; es universalmente admitida; sirve de fuerza mayor el gran argumento de la desigualdad de capacidades. Admito sin reserva esta fuerza mayor: veamos sus consecuencias.

1.ª Say anota en el *haber* del médico los 40,000 francos que ha costado su educación: esos 40,000 francos deben anotarse en su *debe*. Porque si este gasto ha sido hecho para él, no ha sido hecho por él. Por consiguiente, en vez de apropiarse esos 40,000 francos, el médico debe descontarlos de sus utilidades y reembolsarlos a quien corresponda. Observemos de paso que

Say habla de *renta* en lugar de decir *reembolso*, razonando con arreglo al falso principio de que los capitales son productivos. Así, pues, el gasto hecho para la instrucción de un individuo es una deuda contraída por ese mismo individuo: por el hecho mismo de que su instrucción existe, es deudor de una suma igual a la que ha costado adquirirla. Esto es tan cierto, y está tan alejado de toda sutileza, que si en una familia la educación de un hijo ha costado el doble o el triple que la de sus hermanos, éstos tienen derecho a reembolsarse la diferencia de lo que hereden en común antes de repartirlo. Ni siquiera ofrece esto dificultad tratándose de una tutela, cuando los bienes se administran a nombre de los menores.

2.ª Lo que acabo de decir acerca de la obligación contraída por el individuo de reembolsar los gastos de su educación, no es una dificultad para el economista: el hombre de talento que hereda a su familia, hereda también el crédito de 40,000 francos que pesa sobre él, y, por consiguiente, se convierte en propietario del mismo. Nótese que abandonamos el derecho del talento para caer en el derecho de ocupación, de modo que todas las cuestiones que hemos planteado en el capítulo II se presentan de nuevo: ¿Qué es el derecho de ocupación? ¿Qué es la herencia? El derecho de sucesión, ¿es un derecho de acumulación, o solamente un derecho de opción? ¿De quién recibió el padre del médico su fortuna? ¿Era propietario de ella, o solamente usufructuario? Si era rico, que explique el origen de su riqueza; si era pobre, ¿cómo pudo subvenir a un gasto tan considerable? Si fué auxiliado, ¿cómo estos auxilios constituyen un privilegio en favor de quien los recibía contra sus bienhechores? Etc.

3.ª «Quedan 26,000 francos para la renta de su talento personal concedido por la Naturaleza», dice Say. Partiendo de esta afirmación, Say establece que el talento de nuestro médico equivale a un capital de 260,000 francos. Este hábil calculador toma una consecuencia por un principio: no es por la ganancia por lo que debe

evaluarse el talento; al contrario, es por el talento por el que deben evaluarse los honorarios; porque puede suceder que con todo su mérito, el mencionado médico no gane nada: ¿habrá que deducir entonces que el talento o la fortuna de este médico equivalen a cero? Tal sería, sin embargo, la consecuencia del razonamiento de Say, consecuencia evidentemente absurda.

Ahora bien; la evaluación en especie de un talento cualquiera es imposible, puesto que el talento y las monedas son cantidades inconmensurables. ¿Con qué razón plausible podría justificarse que un médico debe ganar el doble, el triple o el céntuplo que un campesino? Dificultad inextricable que jamás ha sido resuelta sino por la avaricia, la necesidad y la opresión. No es así como debe determinarse el derecho del talento. Mas, ¿cómo determinarlo?

4.ª He dicho antes que el médico no puede ser peor pagado que cualquier otro productor, que no puede quedar por debajo de la igualdad: no me detendré a demostrarlo. Pero añado que tampoco puede elevarse por encima de esa misma igualdad, porque su talento es una propiedad colectiva que no ha pagado y de la que siempre será deudor.

De la misma manera que la creación de cualquier instrumento de producción es el resultado de una fuerza colectiva, así el talento y la ciencia de un hombre son producto de la inteligencia universal y de una ciencia general lentamente acumulada por multitud de sabios, mediante el concurso de multitud de industrias inferiores. Aun cuando el médico haya pagado sus profesores, sus libros, sus diplomas, y saldado todos sus gastos, no por eso ha pagado su talento, como el capitalista no ha pagado sus tierras y su castillo con el salario de sus obreros. El hombre de talento ha contribuído a producir en sí mismo un instrumento útil; es, pues, su coposeedor, pero no su propietario. Existen a un mismo tiempo en él un trabajador libre y un capital social acumulado: como trabajador está autorizado para el uso de un instrumento, para la dirección de una máquina, que es su propia capacidad; como capital, no se pertenece, no debe explotarse en su provecho, sino en el de todos.

Más bien se hallarían en el talento motivos para rebajar su salario que para elevarlo por encima de la condición común, si el talento, por su parte, no hallase en su excelencia una defensa contra el reproche de los sacrificios que exige. Todo productor recibe una instrucción; todo trabajador es un talento, una capacidad; es decir, una propiedad colectiva; pero la creación de estas capacidades no es igualmente costosa. Pocos maestros, pocos años y pocos recuerdos tradicionales son necesarios para formar un cultivador y un artesano: el esfuerzo generador y, si se me permite emplear este lenguaje, la duración de la gestación social, están en razón directa de la sublimidad de las capacidades. Pero mientras el médico, el poeta, el artista y el sabio producen poco y tarde, la producción del labrador es mucho menos dudosa y no necesita que pasen varios años. Sea cual fuere la capacidad de un hombre, desde el momento en que esa capacidad es creada, no le pertenece: semejante a la materia que una mano industriosa modela, esa capacidad tenía la facultad de *llegar a ser*, y la sociedad le hace *ser*. ¿Podría el jarro decir al alfarero: «Yo soy lo que soy, y no te debo nada»?

El artista, el sabio y el poeta reciben su justa recompensa con el solo hecho de que la sociedad les permita entregarse exclusivamente a la ciencia y al arte: de modo que en realidad no trabajan para ellos, sino para la sociedad que los crea y les dispensa de todo otro trabajo. La sociedad puede en rigor pasarse sin prosa y sin versos, sin música y sin pintura, sin saber *cómo miran la luna, estrella polar*; pero no puede pasarse un sólo día sin alimento y sin alojamiento.

Indudablemente, el hombre no vive sólo de pan; debe también, según el Evangelio, *vivir de la palabra de Dios*, es decir, amar el bien y practicarlo, conocer y admirar lo bello, estudiar las maravillas de la Naturaleza. Mas para cultivar su alma es preciso que comience por mantener su cuerpo: este último deber se lo impone la

necesidad, lo mismo que el otro se lo impone la nobleza. Si es honroso encantar e instruir a los hombres, también lo es alimentarlos. Así, pues, cuando la sociedad, fiel al principio de la división del trabajo, confía una misión de arte o de ciencia a uno de sus miembros, haciéndole abandonar el trabajo común, le debe una indemnización por cuanto le impide producir industrialmente; pero nada más. Si el designado exige más, la sociedad, rehusando sus servicios, reduciría sus pretensiones a la nada. Entonces, obligado para vivir a dedicarse a un trabajo para el cual la Naturaleza no le ha destinado, el hombre de genio conocería su debilidad y arrastraría la peor de las existencias.

Se cuenta que una célebre cantante pidió a la emperatriz de Rusia, Catalina II, veinte mil rublos. «Esa suma es mayor que la que doy a mis mariscales de campo», dijo Catalina. «Vuestra majestad—replicó la cantante—no tiene más que mandar cantar a sus mariscales de campo.»

Si Francia, más poderosa que Catalina II, dijera a la señorita Raquel: «Representaréis comedias por 100 luises, o hilaréis algodón»; y al señor Duprez: «Cantaréis por 2,400 francos, o iréis a cavar viñas», ¿creéis que la trágica Raquel o el cantante Duprez abandonarían el teatro? Ellos serían los primeros en arrepentirse, si tal cosa hicieran.

La señorita Raquel recibe de la Comedia Francesa, según se dice, 60,000 francos por año: para un talento como el suyo, ese honorario es muy pequeño. ¿Por qué no ha de recibir 100,000 francos, o 200,000 francos? ¿Por qué no asignarle una lista civil? ¡Qué mezquindad! ¿Qué es un negociante comparado con una artista como la señorita Raquel?

Se contesta que la Administración no podría pagar más sin exponerse a una pérdida; que nadie niega el talento superior de la joven artista; pero que para señalar su sueldo ha sido preciso considerar también el presupuesto de gastos e ingresos de la compañía.

Todo esto es justo; mas todo esto confirma lo que he

dicho, a saber: que el talento de un artista puede ser infinito, pero que sus pretensiones mercenarias están necesariamente limitadas, de una parte, por la utilidad que reporta a la sociedad que le paga; de otra, por los recursos de esa misma sociedad; en otros términos: que la demanda del vendedor está compensada por el derecho del comprador.

La señorita Raquel, se dice, proporciona al Teatro Francés más de 60,000 francos de ingresos. Estoy de acuerdo; pero, ¿de quién obtiene el Teatro Francés ese impuesto? De curiosos completamente libres. Perfectamente; pero los obreros, los inquilinos, los colonos y los prestatarios a quienes esos curiosos toman todo lo que ellos pagan al Teatro Francés, ¿son libres? Y mientras la mejor parte de sus productos se invierte en el espectáculo, espectáculo que ellos no presencian, ¿se puede asegurar que sus familias no carecen de nada? En tanto que el pueblo francés, después de haber deliberado sobre los salarios que se deben conceder a todos los artistas, sabios y funcionarios públicos, no haya expresado claramente su voluntad y juzgado con conocimiento de causa, el sueldo de la señorita Raquel y de todos sus compañeros será una contribución forzada, arrancada por la violencia, para recompensar el orgullo y sostener el libertinaje.

Sólo porque no somos libres, ni estamos suficientemente instruídos, es posible que vivamos en este engaño, que el trabajador pague las deudas que el prestigio del poder y el egoísmo del talento imponen a la curiosidad del ocioso, y que suframos el perpetuo escándalo de esas desigualdades monstruosas, alentadas y aplaudidas por la opinión.

La nación entera y sólo la nación paga a sus autores, a sus sabios, a sus artistas y a sus funcionarios, sean cuales fueren las manos de las que reciban sus salarios. ¿Con arreglo a qué base se les debe pagar? Con arreglo a la base de la igualdad. Lo he demostrado ya por la apreciación de los talentos; lo confirmaré,

en el capítulo siguiente, por la imposibilidad de toda desigualdad social.

¿Qué hemos demostrado con todo lo expuesto? Cosas verdaderamente sencillas:

Que, así como el viajero no se apropia el camino por el cual pasa, asimismo el labrador no se apropia el campo en que siembra.

Que si, no obstante, por el hecho de su industria, un trabajador puede apropiarse la materia que explota, todo productor se convierte, por el mismo título, en propietario.

Que siendo todo capital, sea material o intelectual, una obra colectiva, constituye, por consiguiente, una propiedad colectiva.

Que el fuerte no tiene derecho a impedir con sus violencias el trabajo del débil, ni el sabio a sorprender la buena fe del ignorante.

Finalmente, que nadie puede ser obligado a comprar lo que no desea, y menos aun a pagar lo que no ha comprado; por consiguiente, que no teniendo por medida el valor canjeable de un producto ni la opinión del comprador ni la del vendedor, sino la suma de tiempo y de gastos que ha costado, la propiedad de cada uno permanece siempre igual.

¿No son éstas verdades muy sencillas? Pues bien: por sencillas que te parezcan, lector, aun verás otras que las superan en sencillez. Porque a nosotros nos sucede lo contrario que a los geómetras: para éstos, los problemas van siendo más difíciles a medida que avanzan; nosotros, por el contrario, después de haber comenzando por las proposiciones más abstrusas, acabaremos por los axiomas.

Pero es preciso que, para terminar este capítulo, exponga aún una de esas verdades exorbitantes que jamás descubrirán jurisconsultos ni economistas.

8. EN EL ORDEN DE LA JUSTICIA, EL TRABAJO DESTRUYE LA PROPIEDAD

Esta proposición es la consecuencia de los dos parágrafos precedentes, que vamos a resumir.

El hombre aislado no puede subvenir más que a una pequeña parte de sus necesidades; todo su poder reside en la sociedad y en la combinación inteligente del esfuerzo universal. La división y la simultaneidad del trabajo multiplican la cantidad y la variedad de los productos; la especialidad de las funciones mejora la calidad de las cosas consumibles.

No hay un hombre, pues, que no viva del producto de muchos millares de industrias diferentes; no hay un trabajador que no reciba de la sociedad entera su consumo, y con su consumo los medios de reproducir. ¿Quién se atrevería a decir, en efecto: Yo solo produzco lo que consumo, no tengo necesidad de nadie? El labrador, a quien los antiguos economistas consideraban como el único productor verdadero; el labrador, alojado, amueblado, vestido, alimentado, auxiliado por el albañil, el carpintero, el sastre, el molinero, el panadero, el carnicero, el abacero, el herrero, etc.; el labrador, repito, ¿puede lisonjearse de producir solo?

El consumo de cada uno es facilitado por todos los demás; la misma razón determina que la producción de cada uno suponga la producción de todos. Un producto no se da sin otro producto: una industria aislada es cosa imposible. ¿Cuál sería la cosecha del labrador si otros hombres no construyesen para él graneros, carros, arados, vestidos, etc.? ¿Qué haría el sabio sin el librero, el impresor sin el fundidor y el mecánico, y todos ellos a su vez sin una multitud de distintas industrias ..?. No prolongamos esta enumeración, demasiado fácil de entender, por temor de que se nos acuse de emplear lugares comunes. Todas las industrias se reúnen, por

en el capítulo siguiente, por la imposibilidad de toda desigualdad social.

¿Qué hemos demostrado con todo lo expuesto? Cosas verdaderamente sencillas:

Que, así como el viajero no se apropia el camino por el cual pasa, asimismo el labrador no se apropia el campo en que siembra.

Que si, no obstante, por el hecho de su industria, un trabajador puede apropiarse la materia que explota, todo productor se convierte, por el mismo título, en propietario.

Que siendo todo capital, sea material o intelectual, una obra colectiva, constituye, por consiguiente, una propiedad colectiva.

Que el fuerte no tiene derecho a impedir con sus violencias el trabajo del débil, ni el sabio a sorprender la buena fe del ignorante.

Finalmente, que nadie puede ser obligado a comprar lo que no desea, y menos aun a pagar lo que no ha comprado; por consiguiente, que no teniendo por medida el valor canjeable de un producto ni la opinión del comprador ni la del vendedor, sino la suma de tiempo y de gastos que ha costado, la propiedad de cada uno permanece siempre igual.

¿No son éstas verdades muy sencillas? Pues bien: por sencillas que te parezcan, lector, aun verás otras que las superan en sencillez. Porque a nosotros nos sucede lo contrario que a los geómetras: para éstos, los problemas van siendo más difíciles a medida que avanzan; nosotros, por el contrario, después de haber comenzando por las proposiciones más abstrusas, acabaremos por los axiomas.

Pero es preciso que, para terminar este capítulo, exponga aún una de esas verdades exorbitantes que jamás descubrirán jurisconsultos ni economistas.

8. En el orden de la justicia, el trabajo destruye la propiedad

Esta proposición es la consecuencia de los dos parágrafos precedentes, que vamos a resumir.

El hombre aislado no puede subvenir más que a una pequeña parte de sus necesidades; todo su poder reside en la sociedad y en la combinación inteligente del esfuerzo universal. La división y la simultaneidad del trabajo multiplican la cantidad y la variedad de los productos; la especialidad de las funciones mejora la calidad de las cosas consumibles.

No hay un hombre, pues, que no viva del producto de muchos millares de industrias diferentes; no hay un trabajador que no reciba de la sociedad entera su consumo, y con su consumo los medios de reproducir. ¿Quién se atrevería a decir, en efecto: Yo solo produzco lo que consumo, no tengo necesidad de nadie? El labrador, a quien los antiguos economistas consideraban como el único productor verdadero; el labrador, alojado, amueblado, vestido, alimentado, auxiliado por el albañil, el carpintero, el sastre, el molinero, el panadero, el carnicero, el abacero, el herrero, etc.; el labrador, repito, ¿puede lisonjearse de producir solo?

El consumo de cada uno es facilitado por todos los demás; la misma razón determina que la producción de cada uno suponga la producción de todos. Un producto no se da sin otro producto: una industria aislada es cosa imposible. ¿Cuál sería la cosecha del labrador si otros hombres no construyesen para él graneros, carros, arados, vestidos, etc.? ¿Qué haría el sabio sin el librero, el impresor sin el fundidor y el mecánico, y todos ellos a su vez sin una multitud de distintas industrias ..?. No prolongamos esta enumeración, demasiado fácil de entender, por temor de que se nos acuse de emplear lugares comunes. Todas las industrias se reúnen, por

sus relaciones mutuas, en un haz único; todas las producciones se sirven recíprocamente de fin y de medio; todas las variedades del talento no son más que una serie de metamorfosis de lo inferior a lo superior.

Ahora bien; el hecho incontestable e incontestado de la participación general en cada especie de producto, da por resultado convertir en comunes todas las producciones particulares: de tal modo que cada producto, al salir de las manos de su productor, se encuentra ya hipotecado por la sociedad. El productor mismo sólo tiene derecho a una fracción de su producto, cuyo denominador es igual al número de individuos de que la sociedad se compone. Verdad es que, en compensación, ese mismo productor tiene derecho sobre todos los productos diferentes del suyo, de manera que la acción hipotecaria le corresponde contra todos, del mismo modo que corresponde a todos contra él; pero, ¿no se observa cómo esta reciprocidad de hipotecas, lejos de permitir la propiedad, destruye hasta la posesión? El trabajador no es ni siquiera poseedor de su producto; apenas lo ha terminado, la sociedad lo reclama.

Pero, se dirá, aun cuando esto sea así, aun cuando el producto no pertenezca al productor, como la sociedad da a cada trabajador un equivalente de su producto, este equivalente, salario, recompensa o asignación, se convierte en propiedad. ¿Negaréis que esta propiedad sea legítima? Y si el trabajador, en vez de consumir enteramente su salario, hace economías, ¿quién se atreverá a disputárselas?

El trabajador no es ni siquiera propietario del precio de su trabajo, y no puede disponer de él libremente. No nos dejemos deslumbrar por una falsa justicia: lo que se concede al trabajador a cambio de su producto, no se le da como recompensa de un trabajo hecho, sino como provisión y anticipo de un trabajo por hacer. Consumimos antes de producir; el trabajador, al fin del día, puede decir: «He pagado mi gasto de ayer; mañana pagaré mi gasto de hoy». En cada instante de su vida, el individuo se anticipa a su cuenta corriente; muere sin haberla podido pagar: ¿cómo podrá hacerse un peculio?

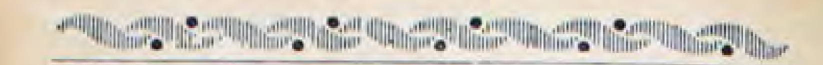
Se habla de economías: estilo de propietario. Bajo un régimen de igualdad, todo ahorro que no tiene por objeto una reproducción ulterior o un goce es imposible. ¿Por qué? Porque este ahorro, al no poder ser capitalizado, carece de objeto desde ese momento, y no tiene *causa final*. Esto se comprenderá mejor con la lectura del capítulo siguiente.

Concluyamos:

El trabajador es, con respecto a la sociedad, un deudor que muere necesariamente insolvente; el propietario es un depositario infiel que niega el depósito confiado a su guarda y quiere hacerse pagar los días, meses y años de su guardianato.

Como los principios que acabamos de exponer podrían parecer aún demasiado metafísicos a algunos lectores, voy a reproducirlos en forma más concreta, asequible a las inteligencias menos ágiles y fecunda en consecuencias del mayor interés.

Hasta aquí he considerado la propiedad como facultad de *exclusión*; voy a examinarla como facultad de *usurpación*.



IV

La propiedad es imposible

La última razón de los propietarios, el argumento fulminante cuyo invencible poder les conforta, es que, según ellos, la igualdad de condiciones es imposible. «La igualdad de condiciones es una quimera—dicen en tono de suficiencia;—repartid hoy los bienes en partes iguales, y mañana esa igualdad habrá desaparecido».

A esta objeción trivial, que repiten en toda ocasión con una increíble seguridad, jamás se olvidan de añadir la siguiente glosa, a modo de *Gloria Patri:* «Si todos los hombres fuesen iguales, nadie querría trabajar.»

Esta antífona se canta en diversos tonos:

«Si todos fuesen amos, nadie querría obedecer.»

«Si no hubiesen ricos, ¿quién haría trabajar a los pobres...?»

Y si no hubiese pobres, ¿quién trabajaría para los ricos...? Pero nada de recriminaciones: tenemos algo mejor que contestar.

Si yo demuestro que es la propiedad lo que es imposible; que es la propiedad lo que es contradicción, quimera, utopía; y si lo demuestro, no ya con consideraciones de metafísica y de derecho, sino con la razón de los números, con ecuaciones y cálculos, ¿cuál no será entonces el espanto del propietario aturdido? Y tú, lector, ¿qué pensarás de esta redargución?

Los números gobiernan el mundo, *mundum regunt numeri:* este adagio es tan verdadero en el mundo moral y político como en el mundo sideral y molecular. Los elementos del derecho son los mismos que los del álgebra; la legislación y el gobierno no son otra cosa que el arte de hacer clasificaciones y equilibrar poderes: toda la jurisprudencia está en las reglas de la aritmética. Este capítulo y el siguiente servirán para establecer los fundamentos de esta increíble doctrina. Entonces se descubrirá a la vista del lector un inmenso y nuevo horizonte; entonces comenzaremos a ver en las proporciones de los números la unidad sintética de la filosofía y de las ciencias, y llenos de admiración y de entusiasmo ante esta profunda y majestuosa simplicidad de la Naturaleza, exclamaremos, con el apóstol: «El Eterno lo ha hecho todo con arreglo a número, a peso y a medida». Comprenderemos que la igualdad de condiciones no solamente es posible, sino que es la única posible; que la aparente imposibilidad que se le reprocha procede de que la concebimos siempre ya en la propiedad ya en la comunidad, formas políticas igualmente contrarias una y otra a la naturaleza del hombre. Reconoceremos, por último, que todos los días, sin nosotros saberlo, al propio tiempo que afirmamos que es irrealizable, esa igualdad se realiza; que se acerca el momento en que, sin haberlo procurado ni aun deseado, la veremos establecida en todas partes; que con ella, en ella y por ella, debe manifestarse el orden político según la Naturaleza y la verdad.

Se ha dicho, hablando de la ceguera y la obstinación de las pasiones, que si el hombre tuviese algún interés en negar las verdades de la aritmética, hallaría medio de alterar su exactitud. Yo rechazo la propiedad, no ya con sus propios aforismos, sino con el cálculo. Que los propietarios se dispongan, pues, a comprobar mis operaciones: porque si por desgracia para ellos resultan exactas, están perdidos.

Demostrando la imposibilidad de la propiedad, acabaré probando su injusticia; en efecto:

Lo que es *justo*, con más razón es *útil*.
Lo que es útil, con más razón es *verdadero*.
Lo que es verdadero, con más razón es *posible*.

Por consiguiente, todo lo que sale de lo posible sale por ello mismo de la verdad, de la utilidad, de la justicia. *A priori*, pues, se puede juzgar de la justicia de una cosa por su imposibilidad; de manera que si esa cosa fuese completamente imposible, sería completamente injusta.

La propiedad es física y matemáticamente imposible

Demostracion

Axioma. *La propiedad es el derecho de albarranía que el propietario se atribuye sobre una cosa signada por él con su firma.*

Esta proposición es un verdadero axioma. Porque:

1.º No es una definición, puesto que no expresa todo lo que abarca el derecho de propiedad: derecho de vender, de cambiar, de donar; derecho de trasformar, de alterar, de consumir, de destruir, de usar y abusar, etc. Todos estos derechos son otros tantos efectos diversos de la propiedad, que se pueden considerar separadamente, pero que desatendemos aquí para no ocuparnos más que de uno solo: del derecho de albarranía.

2.º Esta proposición está universalmente admitida: nadie puede negarla sin negar los hechos, sin ser al instante desmentido por la práctica universal.

3.º Esta proposición es de una evidencia inmediata, puesto que el hecho que expresa es inseparable, real o facultativamente, de la propiedad, y por él, sobre todo, la propiedad se manifiesta, se constituye y se afirma.

4.º Finalmente, la negación de esta proposición implica contradicción: el derecho de albarranía es realmente inherente a la propiedad, y de tal modo está unido a ella, que donde no existe la propiedad es nula.

Observaciones. La albarranía recibe diferentes nombres, según las cosas que la producen: si se trata de tierras, *arriendo;* si de casas y muebles, *alquiler;* si de capitales colocados a perpetuidad, *renta;* si de dinero, *interés;* si de cambios, *beneficio, lucro, provecho,* tres cosas que es preciso no confundir con el salario o precio legítimo del trabajo.

La albarranía, especie de regalía, homenaje tangible y consumible, corresponde al propietario en virtud de su ocupación nominal y metafísica: su sello está fijado sobre la cosa; esto basta para que nadie pueda ocuparla sin su permiso.

Este permiso de ocupar la cosa, puede concederlo el propietario por nada: de ordinario lo vende. En realidad, esta venta es un estelionato y una concusión; pero gracias a la ficción legal del dominio de propiedad, esa misma venta, severamente castigada, no se sabe por qué, en otros casos, se convierte para el propietario en una fuente de beneficios y de consideraciones.

La retribución que el propietario exige por la prestación de su derecho, se expresa, ya en signos metálicos, ya en un dividendo en especie del producto supuesto. De manera que, por el derecho de albarranía, el propietario cosecha y no labra, recolecta y no cultiva, consume y no produce, goza y no trabaja. Muy diferentes a los ídolos del salmista son los dioses de la propiedad; aquéllos tenían manos y no tocaban; éstos, por el contrario, *manus habent et palpabunt.*

Todo es misterioso y sobrenatural en la comprobación del derecho de albarranía. Ceremonias terribles acompañan la entrada de un nuevo propietario, como en otro tiempo la recepción de un iniciado. Lo primero es la *consagración* de la cosa, consagración por la cual se hace saber a todos que deben pagar una ofrenda conveniente al propietario tantas cuantas veces deseen obtener de él la concesión de usar de su propiedad.

Lo segundo, el *anatema*, que, exceptuando el caso pre-

cedente, prohibe en absoluto tocar la cosa, aun en ausencia del propietario, y declara sacrílego, infame, merecedor de ser multado, digno de ser entregado al brazo secular, a todo violador de la propiedad.

Lo tercero, la *dedicación*, por la cual el propietario o el santo designado, el dios protector de la cosa, habita en ella mentalmente, como una divinidad en su santuario. Por efecto de esta dedicación, la sustancia de la cosa se convierte, por decirlo así, en la persona del propietario, siempre presente bajo las especies o apariencias de la cosa.

Esta es la pura doctrina de los jurisconsultos. «La propiedad dice Toullier—es una *cualidad moral* inherente a la cosa, *un lazo real* que la une al propietario y que no puede romperse sin un acto de éste.» Locke dudaba respetuosamente si Dios podía crear la materia *pensante;* Toullier afirma que el propietario la hace *moral;* ¿qué le falta para ser divinizada? Ciertamente, no son las adoraciones.

La propiedad es el derecho de albarranía, es decir, el poder de producir sin trabajar. Ahora bien; producir sin trabajar es obtener algo de nada; en una palabra: crear. Esto no debe ser menos difícil que moralizar la materia. Los jurisconsultos tienen, pues, razón para aplicar a los propietarios estas palabras de la Escritura: *Ego dixi: Dii estis et filii Excelsi omnes:* He dicho: sois dioses y todos hijos del Altísimo.

La propiedad es el derecho de albarranía: este axioma será para nosotros como el nombre de la bestia del Apocalipsis, nombre en el cual se encierra todo el misterio de esa bestia. Sabido es que quien se adentrara en el misterio de ese nombre obtendría el conocimiento de la profecía y vencería a la bestia. Pues bien: por la interpretación penetrante de nuestro axioma mataremos la esfinge de la propiedad. Partiendo de este hecho eminentemente característico, el *derecho de albarranía,* vamos a seguir en su sinuosa marcha a la vieja serpiente; contaremos los crímenes de esta espantosa tenia, cuya cabeza, con sus mil bocas, ha escapado siempre a la espada de sus más ardientes enemigos, abandonándoles inmensos pedazos de su cadáver. Es que era preciso otra cosa que valor para vencer al monstruo; estaba escrito que no moriría hasta que un proletario, armado de una varita mágica, le hubiera medido.

COROLARIOS. 1.º *La cuantía de la albarranía es proporcional a la cosa.* Sea cual fuere la tasa del interés, se eleve a 3'5 o 10 por 100, o se rebaje a $^1/_{10}$, $^1/_{20}$ o $^1/_{40}$, nada importa: su ley de acrecentamiento sigue siendo la misma. He aquí cuál es esa ley:

Todo capital evaluado en numerario puede considerarse como un término de la progresión aritmética que tiene por razón 100, y la renta de este capital, como el término correspondiente de otra progresión aritmética que tendrá por razón la tasa del interés. Así, un capital de 500 francos, como está en el quinto término de la progresión aritmética en que la razón es 100, su renta al 3 por 100 será indicada por el quinto término de la progresión aritmética en que la razón es 3:

$$\begin{matrix} 100 & . & 200 & . & 300 & . & 400 & . & 500 \\ 3 & . & 6 & . & 9 & . & 12 & . & 15 \end{matrix}$$

El conocimiento de esta especie de *logaritmos,* de los que los propietarios tienen tablas formadas y calculadas para muy alto grado, nos dará la clave de los más curiosos enigmas y nos hará marchar de sorpresa en sorpresa.

Según esta teoría *logarítmica* del derecho de albarranía, una propiedad con su renta puede definirse así: *Un número cuyo logaritmo es igual a la suma de sus unidades dividida por 100 y multiplicada por la tasa del interés.* Por ejemplo: una casa valorada en 100,000 francos y alquilada a razón del 5 por 100, produce 5,000 francos de renta, según la fórmula $\frac{100{,}000 \times 5}{100} = 5{,}000.$ Recíprocamente, un terreno que produce 3,000 francos de renta, evaluado al 2 ½ por 100, vale 120,000 francos, según esta otra fórmula: $\frac{3{,}000 \times 100}{2\ 1/2} = 120{,}000.$

Observación.—La albarranía conocida con los nombres de arriendo, renta e interés, se paga anualmente; los alquileres se cobran por semanas, por meses o por años; los lucros y beneficios se obtienen tantas veces como se verifican cambios. De modo que la albarranía existe a la vez en razón del tiempo y en razón de la cosa, lo que ha hecho decir que la usura crece como un cáncer, *fœnus serpit sicut cancer.*

2.º *La albarranía pagada al propietario por el detentor es cosa perdida para éste.* Porque si el propietario estuviera obligado, a cambio de la albarranía que percibe, a algo más que al permiso que concede, su derecho de propiedad no sería completo; no poseería *jure optimo, jure perfecto;* es decir: no sería realmente propietario. Así, pues, todo lo que pasa de las manos del ocupante a las del propietario a título de albarranía y como precio del permiso de ocupar, es adquirido irrevocablemente por el segundo, y perdido por el primero, al que nada de ello puede volver, si no es como dádiva, limosna, salario de servicios o precio de mercancías por él entregadas. En una palabra: la albarranía perece para el prestatario, o, como habría dicho enérgicamente el latino, *res perit solventi.*

3.º *El derecho de albarranía existe contra el propietario lo mismo que contra el extraño.* El señor de la cosa, distinguiendo en sí el poseedor del propietario, se impone a sí mismo, por el usufructo de su propiedad, una tasa igual a la que podría recibir de un tercero; de modo que un capital produce interés en las manos del capitalista lo mismo que en las del prestatario y el comanditario. En efecto; si en lugar de aceptar 500 francos de alquiler por mi vivienda prefiero ocuparla y disfrutarla, es claro que me convierto en deudor mío de una renta igual a la que rehuso: este principio es universalmente seguido en el comercio, y considerado como un axioma por los economistas. Así los industriales que tienen la ventaja de ser propietarios de sus capitales en circulación, aunque no deben intereses a nadie, no calculan sus beneficios sino después de haber descontado, con sus sueldos y sus gastos, los intereses de su capital. Por la misma razón, los prestamistas conservan en su poder el menor dinero que les es posible; porque, produciendo necesariamente interés todo capital, si ese interés no es servido por nadie, se tomará del capital, que de esta manera disminuirá en igual proporción. Así, pues, por el derecho de albarranía el capital se perjudica a sí mismo: esto es lo que Papinien habría expresado, sin duda, con esta fórmula tan elegante como enérgica: *Fœnus mordet solidum.* Pido perdón por hablar tan frecuentemente latín en este asunto: es un homenaje que rindo al pueblo más usurero que ha existido.

PRIMERA PROPOSICION

La propiedad es imposible, porque de nada exige algo

El examen de esta proposición equivale a hacer el del origen del arriendo, tan discutido por los economistas. Cuando leo lo que la mayor parte de ellos han escrito, no puedo evitar un sentimiento de menosprecio, mezclado de cólera, al ver ese montón de tonterías, donde lo odioso pugna con lo absurdo. La historia de un elefante en la luna contendría, sin duda, menos atrocidades. Buscar un origen racional y legítimo a lo que no es ni puede ser más que robo, concusión y rapiña: tal debía ser el colmo de la locura propietaria, el más alto grado de encantamiento en que la perversidad del egoísmo pudo arrojar entendimientos por otra parte esclarecidos.

«Un cultivador—dice Say—es un fabricante de trigo que, entre los útiles que le sirven para modificar la materia de que hace su producto, emplea uno que llamamos campo. Cuando el cultivador no es el propietario del campo, sino sólo el arrendatario, el campo es un útil cuyo ser-

vicio productivo paga el propietario. El arrendatario se hace reembolsar este pago por el comprador, éste por otro, y así sucesivamente hasta que el producto llega al consumidor, que reembolsa el primer anticipo acrecido por todos aquellos mediante los cuales el producto ha llegado hasta él.»

Dejemos a un lado los anticipos subsiguientes mediante los cuales el producto llega al consumidor, y no nos ocupemos en este momento más que del primero de todos: de la renta pagada al propietario por el arrendatario. Lo que necesitamos saber es en qué se funda el propietario para hacerse pagar esa renta.

Según Ricardo, Maccullock y Mill, el arriendo propiamente dicho no es otra cosa que el *excedente del producto de la tierra más fértil sobre el producto de las tierras de inferior calidad;* de manera que el arriendo no comienza a existir en la primera sino cuando hay necesidad, por el aumento de población, de recurrir a las segundas.

Es difícil hallar a esto sentido alguno. ¿Cómo de las diferentes calidades del terreno puede resultar un derecho sobre el terreno? ¿Cómo puede nacer de las variedades del *humus* un principio de legislación y de política? Esta metafísica es para mí tan sutil, o tan densa, que me pierdo siempre que pienso en ella. Supongamos que la tierra *A* puede alimentar 10,000 habitantes, y la tierra *B* solamente 9,000, siendo ambas de la misma extensión: cuando, por haber aumentado su número, los habitantes de la tierra *A* se vean obligados a cultivar la tierra B, los propietarios territoriales de la tierra *A* se harán pagar por los arrendatarios de esta tierra una renta calculada sobre la relación de 10 a 9. Esto es—pienso—lo que dicen Ricardo, Maccullock y Mill. Pero si la tierra *A* alimenta tantos habitantes como caben en ella, es decir, si los habitantes de la tierra *A* no tienen, en razón de su número, sino lo necesario para vivir, ¿cómo podrán pagar un arriendo?

Si los autores citados se hubiesen limitado a decir que la diferencia de las tierras ha dado *ocasión* al

arriendo, y no que es la *causa,* habríamos obtenido de esta sencilla observación una preciosa enseñanza: la de que el establecimiento del arriendo habría tenido su origen en el deseo de igualdad. En efecto; si el derecho de todos los hombres a la posesión de las tierras buenas es igual, nadie puede, sin indemnización, ser obligado a cultivar las malas. El arriendo, pues, según Ricardo, Maccullock y Mill, habría sido una indemnización con objeto de compensar los beneficios y los esfuerzos. Este sistema de igualdad práctica es malo, preciso es convenir en ello; pero, en fin, la intención habría sido buena: ¿qué consecuencia podrían deducir de aquí, Ricardo, Maccullock y Mill, en favor de la propiedad? Su teoría se vuelve contra ellos mismos y los estrangula.

Malthus cree que el origen del arriendo hay que buscarlo en la facultad que tiene la tierra de suministrar más subsistencias de las que son necesarias para alimentar a los hombres que la cultivan. Yo preguntaría a Malthus por qué el éxito del trabajo fundaría, en beneficio de la ociosidad, un derecho a la participación de los productos.

Pero el señor Malthus se equivoca en el enunciado del hecho de que habla: en efecto, la tierra tiene la facultad de suministrar más subsistencias de las que son necesarias para los que la cultivan, si por *cultivadores* se entiende solamente los colonos. El sastre también hace más trajes de los que usa, y el ebanista más muebles de los que necesita. Pero las diversas profesiones se suponen y se sostienen una a otra, de donde resulta que no sólo el labrador, sino todos los artistas y artesanos, incluso el médico y el institutor, son y deben ser considerados como *cultivadores de la tierra.* El principio que Malthus asigna al arriendo es el del comercio. Ahora bien; siendo la ley fundamental del comercio la equivalencia de los productos cambiados, todo lo que destruye esta equivalencia viola la ley; es un error de evaluación que debe corregirse.

Buchanam, comentador de Smith, no veía en el arriendo más que el resultado de un monopolio, y afirmaba que

sólo el trabajo es productivo. En consecuencia, pensaba que, sin ese monopolio, los productos costarían menos, y no hallaba fundamento al arriendo sino en la ley civil. Esta opinión es el corolario de aquella que hace de la ley civil la base de la propiedad. Mas, ¿por qué la ley civil, que debe ser la razón escrita, ha autorizado ese monopolio? Quien dice monopolio, excluye necesariamente la justicia. Ahora bien; decir que el arriendo es un monopolio consagrado por la ley, es decir que la injusticia tiene por principio la justicia, lo cual es contradictorio.

Say contesta a Buchanam que el propietario no es un monopolista, porque el monopolista «es el que no añade ningún grado de utilidad a una mercancía».

¿Qué grado de utilidad reciben las cosas producidas por el colono del propietario? ¿Ha labrado, sembrado, escardado, segado, trillado y aechado? Esas son las operaciones mediante las cuales el colono y sus gentes añaden utilidad a las materias que consumen para reproducirlas.

«El propietario territorial añade utilidad a las mercancías mediante su instrumento, que es la tierra. Este instrumento recibe las materias de que se compone el trigo en un estado, y las devuelve en otro. La acción de la tierra es una operación química, de la que resulta para la materia del trigo una modificación tal, que destruyéndola la multiplica. El suelo es, pues, productor de una utilidad; y cuando la hace pagar (¿el suelo?) en forma de un provecho o de un arriendo a su propietario, jamás es sin dar nada al consumidor en cambio de lo que el consumidor paga. Le da una utilidad producida, y produciendo esta utilidad es como la tierra es productiva, lo mismo que el trabajo.»

Pongamos en claro todo esto.

El herrero que construye para el labrador arados; el carretero que le hace un carro; el albañil que edifica su granja; el carpintero, el cestero, etc., que todos contribuyen a la producción agrícola con los utensilios que

preparan, son productores de utilidad: con este título, tienen derecho a una parte de los productos.

«Sin duda alguna—dice Say;—pero la tierra es también un instrumento cuyo servicio debe ser pagado...»

Estoy de acuerdo en que la tierra es un instrumento; pero ¿quién es el obrero? ¿Es el propietario? ¿Es éste el que por la virtud eficaz del derecho de propiedad, por esa *cualidad moral* infusa en el suelo, le comunica el vigor y la fecundidad? He ahí precisamente en qué consiste el monopolio del propietario: en que no habiendo creado el instrumento, se hace pagar su servicio. Si el Creador se presentase personalmente a reclamar el importe del arriendo de la tierra, le rendiríamos cuentas: al propietario, que se llama su delegado, no podemos rendírselas mientras no nos muestre sus poderes.

«El servicio del propietario—añade Say—es cómodo para él, convengo en ello.»

Ingenua confesión.

«Pero no podemos prescindir de él. Sin la propiedad, un labrador lucharía con otro por cultivar un campo que no tuviese propietario, y entretanto el campo permanecería inculto...»

Así, pues, la misión del propietario consiste en poner de acuerdo a los labradores despojándolos a todos... ¡Oh razón! ¡Oh justicia! ¡Oh ciencia maravillosa de los economistas! El propietario, según ellos, es como Perrin-Dandin, el cual, llamado por dos caminantes que disputaban por una ostra, la abre, se la come y les dice: *El tribunal os concede a cada uno una concha.* ¿Es posible hablar peor de la propiedad?

¿Nos explicaría Say por qué los labradores, que sin los propietarios lucharían entre sí por la posesión del suelo, no luchan hoy contra los propietarios por esa misma posesión? Esto sucede, posiblemente, porque les creen poseedores legítimos, y el respeto a un derecho imaginario triunfa en ellos sobre la avaricia. He demostrado en el capítulo II que la posesión sin la propiedad basta para el mantenimiento del orden social: ¿sería, pues, más difícil poner de acuerdo a los po-

seedores sin dueños que a los arrendatarios con propietarios? Los hombres de trabajo, que respetan a su costa el supuesto derecho del ocioso, ¿violarían el derecho natural del productor y del industrial? ¡Cómo! ¿Si el colono perdía sus derechos sobre la tierra desde el momento en que cesara de ocuparla se tornaría más codicioso? ¿Y la imposibilidad de exigir una albarranía, de imponer una contribución sobre el trabajo de otro, sería fuente de querellas y de procesos? La lógica de los economistas es singular. Pero no hemos terminado aún. Admitamos que el propietario es el dueño absoluto de la tierra.

«La tierra es un instrumento de producción», dicen; esto es verdad. Pero cuando cambiando el sustantivo en calificativo realizan esta conversión: «La tierra es un instrumento productivo», sientan un pernicioso error.

Según Quesnay y los antiguos economistas, toda producción tiene su origen en la tierra; Smith, Ricardo y de Tracy, por el contrario, derivan la producción del trabajo. Say, y la mayor parte de los economistas posteriores, dicen que la tierra es productiva, que el trabajo es productivo, que los capitales son productivos. Esto es el eclecticismo en economía política. La verdad es que *ni* la tierra es productiva, *ni* el trabajo es productivo, *ni* los capitales son productivos; la producción resulta de esos tres elementos, igualmente necesarios, pero, tomados separadamente, igualmente estériles.

En efecto, la economía política trata de la producción, de la distribución y del consumo de las riquezas o de los valores; pero ¿de qué valores? De los valores producidos por la industria humana, es decir, de las trasformaciones que el hombre hace sufrir a la materia para apropiarla a su uso, y de ningún modo de las producciones espontáneas de la Naturaleza. El trabajo del hombre no consiste sino en una simple aprehensión de la mano, y sólo hay valor producido por él cuando se realiza ese esfuerzo: hasta la sal del mar, el agua de las fuentes, la hierba de los campos y la madera

de los bosques son, por él, lo que no eran. El mar, sin el pescador y sus redes, no da peces; el bosque, sin el leñador y su hacha, no suministra leña para el hogar ni madera para el trabajo; la pradera, sin el guadañero, no proporciona heno ni hierba. La Naturaleza es como una vasta materia de explotación y de producción; pero la Naturaleza no produce nada sino para la Naturaleza; en el sentido económico, sus productos, con respecto al hombre, no son todavía productos.

Los capitales, los utensilios y las máquinas son igualmente improductivos. El martillo y el yunque, sin herrero y sin hierro, no forjan; el molino, sin molinero y sin grano, no muele, etc. Reunid los utensilios y las primeras materias; arrojad un arado y semillas sobre un terreno fértil; montad una fragua, encended el fuego y cerrad el taller: no produciréis nada. La siguiente observación ha sido hecha por un economista cuyo buen sentido supera la mesura de sus cofrades: «Say hace representar a los capitales un papel activo que no tolera su naturaleza: éstos son instrumentos inertes por sí mismos.» (J. Droz, *Economía política.)*

Por último, el trabajo y los capitales unidos, pero mal combinados, tampoco producen nada. Labrad en un desierto arenoso, agitad el agua de los ríos, pasad por el harnero caracteres de imprenta: todo esto no os procurará ni trigo, ni peces, ni libros. Vuestro esfuerzo será tan improductivo como fué el trabajo del ejército de Jerjes, quien, según el dicho de Herodoto, hizo azotar al Helesponto por sus tres millones de soldados, durante veinticuatro horas, para castigarle por haber destruído el puente de barcas que el gran rey había hecho construir.

Los instrumentos y capitales, la tierra, el trabajo, separados y considerados abstractamente, no son productivos sino en metáfora. El propietario que exige una albarranía como precio del servicio de su instrumento, de la fuerza productiva de su tierra, se funda, pues, en un hecho radicalmente falso, a saber: en que los capitales producen algo por sí mismos; y al hacerse

pagar ese producto imaginario, recibe, en efecto, algo por nada.

Objeción. Pero el herrero, el carretero, todo industrial, en una palabra, tiene derecho al producto en virtud de los instrumentos que suministra, y si la tierra es un instrumento de producción, ¿por qué este instrumento no ha de valer a su propietario, verdadero o supuesto, una participación en los productos, como les vale a los constructores de arados y de carros?

Respuesta. Este es el arcano de la propiedad, el nudo del enigma, que es indispensable desenredar si se quiere comprender algo acerca de los extraños efectos del derecho de albarranía.

El obrero que construye o que repara los instrumentos del cultivador, recibe el precio *una vez*, ya en el momento de la entrega, ya en varios plazos; y una vez pagado este precio al obrero, los utensilios que ha entregado dejan de pertenecerle. Jamás reclama doble salario por un mismo utensilio, por una misma reparación: si todos los años participa del producto del arrendatario, es porque todos los años hace algo para el arrendatario.

El propietario, en cambio, no cede nada de su instrumento: eternamente se lo hace pagar, y eternamente lo conserva.

En efecto, el alquiler que percibe el propietario, no tiene por objeto atender a los gastos de conservación y reparación del instrumento; estos gastos corren a cargo del arrendatario, y no conciernen al propietario sino como interesado en la conservación de la cosa. Si se encarga de proveer a ellos, tiene buen cuidado de hacerse reembolsar de sus anticipos.

Este alquiler no representa tampoco el producto del instrumento, puesto que el instrumento por sí mismo no produce nada: lo hemos visto ya, y lo veremos mejor todavía después.

Finalmente, este alquiler no representa la participación del propietario en la producción, puesto que esta participación sólo podría consistir, como la del herrero y el carretero, en la cesión de todo o parte de su instrumento, en cuyo caso dejaría de ser propietario, lo cual implicaría contradicción de la idea de propiedad.

Así, pues, entre el propietario y el arrendatario no hay de ningún modo cambio de valores ni de servicios; por consiguiente, como hemos dicho en el axioma, el arriendo es una verdadera albarranía, una extorsión fundada únicamente en el fraude y la violencia de una parte, en la debilidad y la ignorancia de la otra. *Los productos*—dicen los economistas—*sólo se compran con productos*. Este aforismo es la condenación de la propiedad. El propietario, que no produce por sí mismo ni por su instrumento, y que recibe los productos a cambio de nada, es un parásito o un ladrón. Así, pues, si la propiedad no puede existir sino como derecho, la propiedad es imposible.

COROLARIOS. 1.º La Constitución republicana de 1793, que definió la propiedad como «el derecho de gozar del propio trabajo», se equivocó toscamente; debió decir: La propiedad es el derecho de gozar y disponer a voluntad del bien de otro, del fruto de la industria y del trabajo de otro.

2.º Todo poseedor de tierras, casas, muebles, máquinas, utensilios, plata acuñada, etc., que alquile su cosa por un precio que exceda los gastos de reparaciones, las cuales corren a cargo del prestamista y se imagina que son los productos que cambia por otros productos, es estelionario y culpable de estafa y de concusión. En una palabra: todo alquiler percibido, a título de daños y perjuicios, pero como precio de préstamo, es un acto de propiedad, un robo.

Comentario histórico. El tributo que una nación victoriosa impone a una nación vencida es un verdadero arriendo. Los derechos señoriales que la revolución de 1789 abolió, los diezmos, manos muertas, prestaciones vecinales, etc., eran diferentes formas del derecho de propiedad; y los que, con los nombres de nobles, señores, prebendados, beneficiados, etc., gozaban de estos derechos, no eran otra cosa que propietarios. Defender la propiedad hoy, es condenar la revolución.

SEGUNDA PROPOSICION

La propiedad es imposible, porque donde está admitida la producción cuesta más de lo que vale

La proposición precedente era de orden legislativo: ésta es de orden económico. Servirá para demostrar que la propiedad, que tiene por origen la violencia, da por resultado crear una falta de valor.

«La producción—dice Say—es un gran cambio: para que el cambio sea productivo, es preciso que el valor de todos los servicios esté equilibrado por el valor de la cosa producida. Si falta esta condición, el cambio será desigual, el productor habrá dado más de lo que ha recibido.»

Ahora bien; teniendo el valor por base indispensable la utilidad, resulta que todo producto inútil carece necesariamente de valor, que no puede ser cambiado; por lo tanto, que no puede servir para *pagar* los servicios de la producción.

Por consiguiente, si la producción puede igualar el consumo, no lo rebasará jamás; porque no hay producción real sino donde hay producción útil, y no hay utilidad sino donde haya posibilidad de consumo. Así, todo producto que por su abundancia excesiva sea inagotable, es, en cuanto a la cantidad no consumida, inútil, sin valor, no cambiable; por lo tanto, impropio para pagar nada: no es ya un producto.

El consumo, a su vez, para ser legítimo, para ser un verdadero consumo, debe ser reproductivo de utilidad; porque si no es reproductivo, los productos que destruye son valores anulados, cosas producidas en pura pérdida, circunstancia que rebaja los productos a menos de su valor. El hombre tiene el poder de destruir, mas no consume sino lo que reproduce. En una justa economía, hay, pues, ecuación entre la producción y el consumo.

Sentado todo esto, imaginemos una tribu de mil familias encerrada en un cerco de territorio determinado. Esta tribu nos representará a la humanidad entera, que, esparcida sobre la faz del globo, está verdaderamente aislada. En efecto, la diferencia de una tribu y el género humano consiste en las proporciones numéricas: los resultados económicos serán absolutamente los mismos.

Supongamos, pues, que estas mil familias, entregadas exclusivamente al cultivo del trigo, deben pagar cada año, en especie, una renta del 10 por 100 de su producto, a cien particulares escogidos entre ellas mismas. Obsérvese que aquí el derecho de albarrania significa una deducción sobre la producción total. ¿Para qué servirá esta deducción?

Para el aprovisionamiento de la tribu, no, porque este aprovisionamiento no tiene nada de común con el arriendo; para pagar servicios y productos, tampoco, porque los propietarios, trabajando como los demás, sólo han trabajado para sí. Por último, esa deducción carecerá de utilidad para los rentistas, que, habiendo cosechado trigo en cantidad suficiente para su consumo, y viviendo en una sociedad sin comercio y sin industria, no podrán procurarse ninguna otra cosa y perderán, por eso mismo, el beneficio de sus rentas.

En semejante sociedad, quedando el décimo del producto sin consumir, hay un décimo del trabajo que no es pagado: la producción cuesta más de lo que vale.

Convirtamos ahora 300 de los productores de trigo en industriales de toda clase: 100 hortelanos y viñadores, 60 zapateros y sastres, 50 carpinteros y herreros, 80 de profesiones diversas, y, para que nada falte, 7 maestros de escuela, un alcalde, un juez y un cura: cada oficio, en lo que le concierne, produce para toda la tribu. Ahora bien; siendo 1,000 la producción total, el consumo para cada trabajador es de 1, a saber: trigo, carne y cereales, 0,700; vino y hortalizas, 0,100; calzado y vestidos 0,060; herramientas y muebles, 0,050;

productos diversos, 0,080; instrucción, 0,007; administración, 0,002; misas, 0,001. Total, 1.

Pero la sociedad paga una renta anual de 10 por 100; y observaremos que importa poco que la paguen únicamente los labradores o todos los trabajadores: el resultado es el mismo. El arrendatario aumenta el precio de sus mercancías en proporción a lo que paga, los industriales siguen el movimiento de alza, y, después de algunas oscilaciones, se establece el equilibrio y cada uno ha pagado una cantidad poco más o menos igual. Sería un grave error creer que en una nación únicamente los arrendatarios pagan los arriendos; los paga toda la nación.

Afirmo, pues, que, dada la deducción de un 10 por 100, el consumo de cada trabajador queda reducido de la manera siguiente: trigo, 0,630; vino y hortalizas, 0,090; vestidos y calzado, 0,054; muebles y herramientas, 0,045; otros productos, 0,072; escolaje, 0,0063; administración, 0,0018; misa, 0,0009. Total, 0,9.

El trabajador ha producido 1, y no consume más que 0,9; ha perdido, pues, un décimo del precio de su trabajo; su producción cuesta más de lo que vale. Por otra parte, el décimo percibido por los propietarios carece de valor; porque siendo también ellos trabajadores, pueden vivir con los nueve décimos de su producto, como los otros, sin que nada les falte. ¿De qué les sirve que su ración de pan, vino, carne, vestidos, vivienda, etc., sea doble, si no la pueden consumir ni cambiar? El precio del arriendo es, pues, para ellos, como para el resto de los trabajadores, un valor improductivo, y perece entre sus manos. Ampliad la hipótesis, multiplicad el número y las clases de los productos: el resultado será el mismo.

Hasta aquí he considerado al propietario como si tomara parte en la producción, no solamente, como dice Say, por el servicio de su instrumento, sino de una manera efectiva, con su propio trabajo. Ahora bien; fácil es suponer que en semejantes condiciones la propiedad no existiría. ¿Qué es, pues, lo que sucede?

El propietario, animal esencialmente libidinoso, sin virtud ni vergüenza, no se acomoda a una vida de orden y disciplina; si ama la propiedad no es más que para hacer su gusto, cuando quiera y como quiera. Seguro de tener con qué vivir, se abandona a la futilidad y a la molicie; goza, bobea, y busca rarezas y sensaciones nuevas. La propiedad, para ser gozada, exige renunciar a la condición común y dedicarse a ocupaciones de lujo, a placeres inmundos.

En lugar de renunciar a un arriendo que perece entre sus manos y de descargar de él el trabajo social, los cien propietarios dejan de trabajar. Habiendo disminuído la producción absoluta en cien, por esta causa, en tanto que el consumo sigue siendo el mismo, parece que la producción y el consumo han de equilibrarse. Pero como los propietarios no trabajan, su consumo es improductivo, según los principios de la economía; por consiguiente, hay en la sociedad, no ya, como antes, cien servicios no pagados por el producto, sino cien productos consumidos sin servicio; el déficit es siempre el mismo, cualquiera que sea la columna del presupuesto que lo exprese. O los aforismos de la economía política son falsos, o la propiedad, que los contradice, es imposible.

Los economistas, considerando todo consumo improductivo como un mal, como un robo hecho al género humano, no dejan de exhortar a los propietarios a la moderación, al trabajo, al ahorro; les predican la necesidad de hacerse útiles, de devolver a la producción lo que de ella reciben; fulminan contra el lujo y la pereza las más terribles imprecaciones. Esta moral es muy bella, seguramente; ¡lástima que no tenga sentido común! El propietario que trabaja, o, como dicen los economistas, *que se hace útil*, cobra este trabajo y esta utilidad; ¿es por eso menos ocioso con relación a las propiedades que no explota y cuyas rentas percibe? Su condición, haga lo que haga, es ser improductivo y felón; no puede cesar de malgastar y de destruir sino cesando de ser propietario.

Pero éste sólo es el menor de los males que la propiedad engendra. Se concibe que la sociedad mantenga ocio-

ses; siempre habrá en ella ciegos, mancos, locos e imbéciles; bien puede sostener algunos perezosos. En lo que sigue se verá cómo se complican y acumulan las imposibilidades.

TERCERA PROPOSICION

La propiedad es imposible, porque en todo capital la producción está en razón del trabajo, no en razón de la propiedad

Para pagar un arriendo de 100, a razón del 10 por 100 del producto, es preciso que el producto sea 1,000; para que el producto sea 1,000, es preciso una fuerza de 1,000 trabajadores. Síguese de aquí que dando permiso a los 100 trabajadores propietarios para que vivan como rentistas, nos vemos en la imposibilidad de pagarles sus rentas. En efecto, la fuerza productiva, que era en un principio 1,000, al no ser ya más que 900, reduce también la producción a 900, cuyo décimo es 90. Es preciso, pues, o que 10 propietarios de los 100 no cobren, si los 90 restantes quieren percibir su arriendo integral, o que todos se conformen a tener en él una disminución de 10 por 100. Porque no es el trabajador, que no ha faltado a sus funciones, que ha producido como siempre, quien ha de sufrir los efectos de la inactividad del propietario; es éste el que debe sufrir las consecuencias de su ociosidad. Pero entonces el propietario se encuentra más pobre, por el hecho mismo de que quiere gozar; al ejercitar su derecho, lo pierde. De tal modo la propiedad parece disminuir y desvanecerse a medida que tratamos de asirla: cuanto más la perseguimos, menos se deja coger. ¿Qué es un derecho sujeto a variar según las

relaciones de los números, y que una combinación aritmética puede destruir?

El propietario trabajador recibe: 1.º, como trabajador, 0,9 de salario; 2.º, como propietario, 1 de arriendo. Pero dice: «Mi arriendo es suficiente; no tengo necesidad de trabajar para tener lo superfluo». Y he aquí que la renta con que contaba ha disminuído en un 10 por 100, sin que ni siquiera imagine la causa de semejante disminución. Es que, tomando parte en la producción, él mismo creaba ese 10 por 100 que ahora no halla; y creyendo trabajar sólo para él, sufría, sin advertirlo, en el cambio de sus productos, una pérdida cuyo resultado era pagarse a sí mismo un 10 por 100 de su propio arriendo. Como cualquier otro, producía 1, y no recibía más que 0,9.

Si en lugar de 900 trabajadores no hubiera más que 500, la totalidad del arriendo se reduciría a 50; si no hubiera más que 100, se reduciría a 10. Podemos sentar, pues, como ley de economía propietaria el axioma siguiente: *La albarranía disminuye en proporción al aumento del número de ociosos.*

Este primer resultado nos va a conducir a otro mucho más sorprendente: se trata de librarnos de una vez de todas las cargas de la propiedad, sin abolirla, sin causar perjuicio al propietario, mediante un procedimiento eminentemente conservador.

Acabamos de ver que si el arriendo de una sociedad de 1,000 trabajadores es 100, el de 900 será 90, el de 800, 80, el de 100, 10, etc. De modo que si la sociedad no fuera más que de un trabajador, el arriendo sería 0,1, cualesquiera que fueren, por otra parte, la extensión y el valor del terreno apropiado. Por consiguiente, *dado el capital territorial, la producción estará en razón del trabajo, no en razón de la propiedad.*

Según este principio, investigaremos cuál debe ser el máximun de albarranía para toda propiedad.

¿Qué es, en su origen, el arriendo de fincas? Un contrato por el cual el propietario cede a un colono la posesión de su tierra, a cambio de una parte de lo que él,

propietario, abandona. Si por el aumento de su familia el colono llega a ser diez veces más fuerte que el propietario, producirá diez veces más: ¿será esto una razón para que el propietario decuplique el arriendo? Su derecho no es: Cuanto más produces, más exijo; sino: Cuanto más abandono, más exijo. El aumento de la familia del colono, el número de brazos de que dispone, los recursos de su industria, causas del aumento de la producción, son ajenas al propietario; sus pretensiones deben ser tasadas por la fuerza productiva que él tenga, no por la fuerza productiva que tengan los demás. La propiedad es el derecho de albarranía; no es el derecho de capitación. ¿Cómo un hombre, apenas capaz de cultivar algunas fanegas de tierra, ha de poder exigir de la sociedad, porque su propiedad tenga 10,000 hectáreas, 10,000 veces lo que no puede producir una sola vez? ¿Cómo el precio del préstamo ha de aumentar en proporción del talento y de la fuerza del prestatario más bien que en razón de la utilidad que haya abandonado el propietario? Forzoso es, pues, reconocer esta segunda ley económica: *La albarranía tiene por medida una fracción de la producción del propietario.*

Ahora bien; esta producción, ¿cuál es? En otros términos: ¿qué es lo que el señor y dueño de una finca, al prestarla a un colono, puede decir con razón que abandona?

Siendo 1 la fuerza productiva de un propietario, como la de todo trabajador, el producto de que se priva al ceder su tierra es también 1. Así, pues, si la tasa de la albarranía es 10 por 100, el máximun de toda albarranía será 0,1.

Pero ya hemos visto que cada vez que un propietario abandona la producción, la suma de los productos disminuye una unidad; por consiguiente, siendo la albarranía que le corresponde mientras está entre los trabajadores igual a 0,1, será, por su retirada, según la ley de decrecimiento del arriendo, igual a 0,09. Lo cual nos lleva a establecer esta última fórmula: *El máximun de renta de un propietario es igual a la raíz cuadrada del*

producto de un trabajador (producto que puede expresarse por un número dado); *la disminución que sufre esta renta, si el propietario no trabaja, es igual a una fracción que tiene por numerador la unidad y por denominador el número que sirva para expresar el producto.*

Así, el máximum de renta de un propietario ocioso, o que trabaje por su propia cuenta fuera de la sociedad, evaluado al 10 por 100 sobre una producción media de 1,000 francos por trabajador, será de 90 francos. Por consiguiente, si Francia cuenta un millón de propietarios gozando uno con otro de 1,000 francos de renta, que los consumen improductivamente, en lugar de 1,000 millones que se hacen pagar cada año, sólo habría que pagarles, según el rigor del derecho y el cálculo más exacto, 90 millones.

Ya es algo una reducción de 910 millones sobre las cargas que abruman principalmente a la clase trabajadora; sin embargo, no hemos terminado la cuenta, y el trabajador no conoce aún toda la extensión de sus derechos.

¿Qué es el derecho de albarranía reducido a su justa medida, como acabamos de reducirlo, en el propietario ocioso? Un reconocimiento del derecho de ocupación. Pero siendo el derecho de ocupación igual para todos, todos los hombres serán, con el mismo título, propietarios; todos tendrán derecho a una renta igual a una fracción de su producto. Así, pues, si el trabajador está obligado por el derecho de propiedad a pagar una renta al propietario, el propietario está obligado, por el mismo derecho, a pagar la misma renta al trabajador; y puesto que todos los derechos se equilibran, la diferencia entre ellos es cero.

Escolio. Si el arriendo no puede ser legalmente sino una fracción del producto supuesto del propietario, cualquiera que sea la extensión y la importancia de la propiedad, lo mismo sucede respecto a un gran número de pequeñas propiedades separadas; porque si bien un hombre puede explotar separadamente cada una de ellas,

el mismo hombre no puede explotarlas al propio tiempo todas.

Resumamos: el derecho de albarranía, que sólo puede existir en límites muy restringidos, señalados por las leyes de la producción, se anula por el derecho de ocupación. Ahora bien; sin el derecho de albarranía, no hay propiedad; por consiguiente, la propiedad es imposible.

CUARTA PROPOSICION

La propiedad es imposible, porque es homicida

Si el derecho de albarranía pudiera sujetarse a las leyes de la razón y de la justicia, se reduciría a una indemnización cuyo *máximum* no excedería jamás, para cada trabajador, de una determinada fracción de lo que él es capaz de producir: acabamos de demostrarlo. Pero, ¿cómo el derecho de albarranía—no temamos denominarle por su nombre: el derecho del robo—se va a dejar gobernar por la razón, con la que no tiene nada de común? El propietario no se contenta con la albarranía tal como el buen sentido y la naturaleza de las cosas la establecen: se la hace pagar diez veces, cien veces, mil veces, un millón de veces. Solo no obtendría de su cosa más que 1 de producto, y exige que la sociedad, que él no ha mejorado, le pague, no ya un derecho proporcional a la potencia productiva de sí mismo, sino un impuesto por cabeza; tasa a sus hermanos según su fuerza, su número y su industria. Si nace un hijo al labrador dice: «Bueno; una albarranía más.» ¿Cómo se ha efectuado esta metamorfosis del arriendo en capitación? ¿Cómo nuestros jurisconsultos y nuestros teólogos, doctores tan astutos, no han reprimido esa extensión del derecho de albarranía?

El propietario, calculando, según su capacidad productiva, cuántos trabajadores son precisos para ocupar su propiedad, la reparte en otras tantas porciones y dice: «Cada uno me pagará la albarranía». Para multiplicar su renta, le basta, pues, dividir su propiedad. En lugar de evaluar el interés que debe percibir con arreglo a su trabajo personal, lo evalúa con arreglo a su capital; y por esta sustitución, la misma propiedad que en manos del dueño no puede jamás producir más que uno, le vale a ese dueño diez, cien, mil, un millón. Desde entonces sólo tiene que disponerse a anotar los nombres de los trabajadores que se le ofrecen; su tarea se reduce a entregar permisos y extender recibos.

No contento aun de un servicio tan cómodo, el propietario no quiere soportar el déficit que resulta de su inacción: lo carga sobre el productor, de quien exige siempre la misma retribución. El arriendo de una tierra, una vez elevado a su máxima potencia, no lo rebaja jamás el propietario; la carestía de las subsistencias, la escasez de brazos, los contratiempos de las estaciones, la mortalidad misma, nada le importan: ¿por qué ha de sufrir esas desgracias, si él no trabaja?

Aquí empieza una nueva serie de fenómenos.

Say, que razona divinamente cuando ataca al impuesto, pero que no quiere comprender jamás que el propietario practica, con respecto al colono, el mismo acto de expoliación que el perceptor de aquél, dice, en su réplica a Malthus:

«Si el colector de impuestos, sus poderdantes, etc., consumen un sexto de los productos, obligan por este hecho a los productores a alimentarse, a vestirse, a vivir, en fin, con las cinco sextas partes de lo que producen. Esto es indudable, pero al mismo tiempo suele decirse que cada uno puede vivir con las cinco sextas partes de lo que produce. Yo mismo, si se quiere, convendría en ello; pero preguntaría a mi vez si se cree posible que el productor viviera de igual modo en el caso de que se le exigiera, en lugar de un sexto, dos sextos o el tercio de su producción. No—se me diría,—pero

aun podría vivir. Entonces volvería a preguntar si viviría aun arrebatándole los dos tercios... después las tres cuartas partes; pero me doy cuenta de que ya no se contesta nada.»

Si el patrón de los economistas franceses hubiese estado menos ciego por sus prejuicios en favor de la propiedad, habría visto que ése es precisamente el efecto producido por el arriendo.

Supongamos una familia de campesinos, compuesta de seis personas, el padre, la madre y cuatro hijos, que viven de un pequeño patrimonio explotado por ellas. Supongamos asimismo que trabajando mucho, llegan a cubrir todas sus necesidades; que después de alojados, vestidos y alimentados, no contraen deudas, pero que tampoco hacen economías. Sea bueno o malo el año, viven; si el año es excelente, el padre bebe un poco más de vino, las hijas se compran un vestido y los muchachos un sombrero; comen alguna golosina, y carne de vez en cuando. Yo afirmo que estas gentes acaban por hundirse y arruinarse.

Porque, según el tercer corolario de nuestro axioma, se deben a sí mismos un interés por el capital de que son propietarios: evaluando este capital en 8,000 francos, a 2 ½ por 100 resultan 200 francos de interés anual. Así, pues, si estos 200 francos, en lugar de ser descontados del producto bruto para constituir un ahorro y capitalizarse, se invierten en el consumo, existirá un déficit anual de 200 francos sobre el activo de la familia, de modo que al cabo de noventa años esta pobre gente se habrá comido su haber y habrá quebrado.

Este resultado parecerá una burla: es una triste realidad.

El reclutamiento llega... ¿Qué es el reclutamiento? Un acto de propiedad ejercido de improviso por el Gobierno sobre las familias, una expoliación de hombres y de dinero. Los campesinos no quieren dejar partir a sus hijos: en esto creo que les sobra la razón. Es difícil que un hombre de veinte años gane nada con estar en el cuartel: cuando no se pervierte, lo aborrece. Juzgad en general de la moralidad del soldado por la aversión que tiene al uniforme; desgraciado o pervertido: ésa es la condición del hombre en el ejército. Esto no debiera ser así, pero así es. Interrogad a cien mil hombres que hayan pasado por el cuartel, y veréis como no hay ni uno que me desmienta.

Nuestro campesino, para redimir a sus dos hijos, desembolsa 4,000 francos que toma a préstamo al 5 por 100: he aquí los 200 francos de que hablábamos antes. Si hasta este momento la producción de la familia, generalmente equilibrada con su consumo, ha sido de 1,200 francos, o sea 200 francos por persona, será preciso, para pagar ese interés, o que los seis trabajadores produzcan como siete, o que consuman como cinco. Reducir el consumo no es posible; ¿cómo reducir lo necesario? Producir más tampoco es posible; no hay manera de trabajar más. ¿Intentarán el sistema mixto de consumir como cinco y medio, produciendo como seis y medio? Bien pronto se convencerán de que el estómago no transige; de que más abajo de cierto grado de abstinencia es imposible descender; de que lo que puede suprimirse de lo estrictamente necesario, sin exponer la salud, es muy poco; y en cuanto al aumento de la producción, una helada, una sequía, una epizootia, destruyen todas las esperanzas del labrador. En una palabra: la renta no se pagará, se acumularán los intereses, la pequeña alquería será embargada y expulsado de ella el antiguo poseedor.

Así una familia que vivió feliz en tanto que no ejerció el derecho de propiedad, cae en la miseria tan pronto se ve en la necesidad de ejercerlo. La propiedad, para estar satisfecha, exige que el colono tenga el doble poder de extender el suelo y de fecundarlo con la palabra. Simple poseedor de la tierra, el hombre halla en ella con qué subsistir; en cuanto aspira al derecho del propietario, ya no le basta. No pudiendo producir más de lo que consume, el fruto que cosecha es la recompensa de su esfuerzo: no sobra nada para el instrumento.

Pagar lo que no puede producir: tal es la condición del colono cuando el propietario abandona la producción social para explotar al trabajador con nuevas prácticas.

Volvamos ahora a nuestra primera hipótesis.

Los 900 trabajadores, seguros de haber producido tanto como siempre, se sorprenden, después de pagar su arriendo, de ver que tienen un décimo menos que el año anterior. En efecto, este décimo era producido y pagado antes por el propietario trabajador, que entonces participaba en la producción y contribuía a las cargas públicas. Ahora ese décimo no ha sido producido y ha sido pagado; debe faltar, pues, en el consumo del productor. Para enjugar este incomprensible déficit, el trabajador toma dinero a préstamo, con plena seguridad de devolverlo, seguridad que se convierte al año siguiente en un nuevo préstamo aumentado por los intereses del primero. ¿A quién pide el préstamo? Al propietario. El propietario presta al trabajador lo que recibe de más, y éste exceso, que debería devolver, le produce de nuevo beneficio en forma de préstamo a interés. En ese caso, las deudas aumentan indefinidamente; el propietario se cansa de hacer anticipos a un productor que no paga jamás, y éste, siempre robado, y siempre pidiendo a préstamo lo que se le roba, acaba por arruinarse.

Supongamos que entonces el propietario, que para gozar de sus rentas tiene necesidad del colono, le perdona sus deudas: habrá realizado un acto de gran beneficencia, por el cual el señor cura le elogiará en su sermón, en tanto que el pobre colono, confundido ante esta inagotable caridad, instruído por el Catecismo para rogar por sus bienhechores, se dispondrá a redoblar su ánimo y sus privaciones a fin de cumplir con un amo tan digno.

Este vez el colono toma sus medidas: eleva el precio de sus granos. El industrial hace otro tanto con sus productos; la reacción llega, y, después de algunas oscilaciones, el arriendo, que el labrador creyó imponer al industrial, vuelve a estar equilibrado. Claro está que mientras se felicita de su éxito continúa siendo pobre, pero en proporción algo menor que antes. Porque habiendo sido general el alza de la producción, ha alcanzado al propietario: de modo que los trabajadores, en lugar de ser más pobres en un décimo, solamente lo son en nueve centésimas. Pero subsiste la deuda, aunque menor, para satisfacer la cual es preciso tomar dinero a préstamo, pagar intereses, economizar y ayunar. Ayuno por las nueve centésimas que no se deberían pagar y que se pagan; ayuno por la amortización de las deudas; ayuno por los intereses: si la cosecha flaquea, el ayuno llegará hasta la inanición. Se dice: es preciso trabajar más. Pero el exceso de trabajo aniquila tanto como el ayuno: ¿qué ocurrirá si se juntan? *Es preciso trabajar más*, significa, al parecer, que *es preciso producir más*. ¿En qué condiciones se realiza la producción? Por la acción combinada del trabajo, del capital y del suelo. El trabajo, el colono se encarga de suministrarlo; pero el capital sólo se forma por el ahorro. Ahora bien; si el colono pudiera ahorrar algo, pagaría sus deudas. Admitamos, en fin, que tuviera capital: ¿de qué le serviría, si la extensión de la tierra que cultiva es siempre la misma? Es el suelo lo que necesita multiplicar. ¿Se dirá, por último, que es preciso trabajar mejor y más fructuosamente? No se olvide que el arriendo ha sido calculado sobre un término medio que no puede ser rebasado; si lo fuese, el propietario aumentaría el arriendo. ¿No es así como los grandes propietarios territoriales han aumentado sucesivamente el precio de sus maderas de construcción, a medida que el aumento de población y el desenvolvimiento de la industria les han enseñado lo que la sociedad podía obtener de sus propiedades? El propietario permanece extraño a la acción social; pero como el buitre, fijos los ojos en su presa, está dispuesto a arrojarse sobre ella y a devorarla.

Los hechos que hemos observado en una sociedad de mil personas se reproducen en grande en cada nación

y en la humanidad entera, pero con variaciones infinitas y caracteres múltiples, que no es mi propósito describir.

En suma, la propiedad, después de haber despojado al trabajador por la usura, lo asesina lentamente por la extenuación. Ahora bien; sin la expoliación y el asesinato, la propiedad no es nada; con la expoliación y el asesinato, perece pronto por falta de sostén; por consiguiente, es imposible.

Quinta proposicion

La propiedad es imposible, porque con ella la sociedad se extingue

Cuando el asno va demasiado cargado, se tira al suelo: el hombre avanza siempre. En este indomable ánimo, funda el propietario, que lo conoce muy bien, la esperanza de su especulación. El trabajador libre produce diez. «Para mí—piensa el propietario—producirá doce.»

En efecto, antes de consentir en la confiscación de su campo, antes de decir adiós al hogar paterno, el labrador cuya historia hemos referido hace un esfuerzo desesperado: toma en arriendo nuevas tierras. Sembrará una tercera parte más, y siendo para él la mitad de este nuevo producto, recogerá una sexta parte más y pagará su renta. ¡Qué error! Para aumentar en una sexta parte su producción, es preciso que el labrador aumente, no una sexta parte, sino dos sextas partes su trabajo. Sólo a este precio cosecha y paga un arriendo que ante Dios no debe.

Lo que hace el colono, el industrial lo intenta a su vez: aquel multiplica su labor y desposee a sus vecinos; éste rebaja el precio de su mercancía, se esfuerza en acaparar la fabricación y la venta y en aplastar a

sus competidores. Para satisfacer la propiedad, es preciso, en primer lugar, que el trabajador produzca más de lo que necesita; en segundo lugar, que produzca más de lo que permiten sus fuerzas: debido al abandono del trabajo por parte de los trabajadores llegados a propietarios, lo uno es siempre consecuencia de lo otro. Pero para producir más de lo que permitan las propias fuerzas y de lo que se necesite, es preciso apoderarse de la producción de otro, y, por consiguiente, disminuir el número de los productores. Así, pues, el propietario, después de haber reducido la producción, al abandonar el trabajo, la reduce aún más fomentando el acaparamiento del trabajo. Veámoslo:

Siendo un décimo el déficit sufrido por el trabajador después del pago de la renta, según hemos visto, en esta cantidad será en la que tratará de aumentar su producción. Para ello no ve otro medio que acrecentar su tarea; esto es, pues, lo que hace. El descontento de los propietarios que no han podido cobrar íntegramente; las ofertas ventajosas y las promesas que les hacen otros colonos que ellos suponen más diligentes, más laboriosos, más formales; las artimañas secretas y las intrigas, determinan un cambio en la distribución de los trabajos y la eliminación de cierto número de productores. De 900, 90 serán expulsados, a fin de añadir un décimo a la producción de los demás. Pero, ¿aumentará por eso el producto total? De ninguna manera. Habrá 810 trabajadores produciendo como 900, cuando sería preciso que produjesen como 1,000. Ahora bien; establecido el arriendo en razón del capital territorial, y no disminuyendo, las deudas no en razón del trabajo, y no disminuyendo, las deudas seguirán como antes, con un aumento de fatiga. He aquí, pues, una sociedad que se diezma progresivamente: se aniquilaría si las quiebras, las bancarrotas y las catástrofes políticas y económicas no viniesen periódicamente a restablecer el equilibrio y a distraer la atención de las verdaderas causas del tormento universal.

Después del acaparamiento de los capitales y de las tierras vienen los procedimientos económicos, cuyo re-

sultado es también colocar a un determinado número de trabajadores fuera de la producción. El rédito no deja en paz al colono y al negociante, los cuales se dicen para sí: «Podría pagar el arriendo y los intereses que debo si pagase menos mano de obra». Entonces los admirables inventos, destinados a hacer el trabajo fácil y rápido, se convierten en máquinas infernales que matan a los trabajadores por millares.

«Hace algunos años, la condesa de Strafford expulsó a 15,000 individuos de sus tierras, de las que eran arrendatarios. Este acto de administración privada fué repetido en 1820 por otro gran propietario escocés, con respecto a 600 familias de colonos.» (Tissot, *Del suicidio y de la rebelión.)*

El autor que acabo de citar, que ha escrito páginas elocuentes acerca del espíritu de rebelión que agita a las sociedades modernas, no dice si habría desaprobado una sublevación de esos proscritos. Por mi parte, declaro abiertamente que ese acto habría sido, a mi juicio, el primero de los derechos y el más santo de los deberes; y lo que más deseo hoy es que sea oída mi profesión de fe.

La sociedad se extingue: 1.º, por la supresión violenta y periódica de los trabajadores: acabamos de verlo y lo veremos de nuevo más adelante; 2.º, por la disminución que la sociedad impone al consumo del productor. Estas dos formas de suicidio son desde luego simultáneas; pero pronto la primera recibe una nueva actividad de la segunda: el hambre se une a la usura para hacer que el trabajo sea a la vez más necesario y más escaso.

Según los principios del comercio y de la economía política, para que una empresa industrial sea buena, es preciso que su producto sea igual: 1.º, al interés del capital; 2.º, al gasto de conservación de ese capital; 3.º, a la suma de los salarios de todos los obreros y empresarios; además, es preciso obtener algún beneficio, lo más crecido que sea posible.

Admiremos el genio fiscal y rapaz de la propiedad:

tantas veces como la albarranía cambia de nombre, tantas veces el propietario quiere recibirla: 1.º, en forma de interés; 2.º, en forma de beneficios. Porque, según dice, el interés del capital forma parte de los anticipos de la fabricación. Si se han empleado 100,000 francos en una manufactura, y, deducidos los gastos, se obtiene un ingreso anual de 5,000 francos, no hay beneficios: hay solamente el interés del capital. Ahora bien; el propietario no es hombre que se ocupe de nada porque sí: semejante al león de la fábula, se hace pagar cada uno de sus títulos; de manera que después de que él ha cobrado, no queda nada para los asociados.

Ego primam tollo, nominer quia leo;
Secundam quia sum fortis tribuetis mihi:
Tum quia plus valeo, me sequetur tertia:
Malo adficietur, si quis quartum tetigerit.

No conozco nada más gracioso que esta fábula.

Como empresario, tomo la primera parte;
Como trabajador, tomo la segunda;
Como capitalista, tomo la tercera;
Como propietario, lo tomo todo.

En cuatro versos ha resumido Fedro todas las formas de la propiedad.

Yo afirmo que ese interés, y con mayor razón ese beneficio, es imposible.

¿Qué son los trabajadores por su relación entre sí? Miembros diversos de una gran sociedad industrial, encargados, cada uno en particular, de una determinada parte de la producción general, según el principio de la división del trabajo y de las funciones. Supongamos que esta sociedad se reduce a los tres individuos siguientes: un ganadero, un curtidor y un zapatero. La industria social consiste en hacer zapatos. Si yo preguntase cuál debe ser la parte de cada productor en el producto de la sociedad, cualquier niño me respondería, mediante una regla de comercio o de compañía, que esa parte es igual al tercio del producto. Pero no se trata aquí de equilibrar los derechos de los trabajadores conven-

cionalmente asociados: es preciso probar que, aunque no estén asociados, esos tres industriales se ven obligados a obrar como si lo estuvieran; y que, quieran o no quieran, la fuerza de las cosas, la necesidad matemática, les asocia.

Tres operaciones son necesarias para producir zapatos: la cría del ganado, la preparación de los cueros y el corte y la costura. Si el cuero vale 1 al salir del establo del colono, vale 2 al salir del taller del curtidor y 3 al salir de la tienda del zapatero. Cada trabajador ha producido un grado de utilidad; de modo que, adicionando todos los grados de utilidad producida, se tiene el valor de la cosa. Para adquirir una cantidad cualquiera de esa cosa, es preciso, pues, que cada productor pague, en primer lugar, su propio trabajo, y en segundo lugar, el de los otros productores. Así, para adquirir 10 de cuero en zapatos, el colono dará 30 de cuero sin curtir, y el curtidor 20 de cuero curtido. Porque 10 de cuero en zapatos valen 30 de cuero sin curtir, por las dos operaciones sucesivas que se han realizado, como 20 de cuero curtido valen también 30 de cuero sin curtir por el trabajo del curtidor. Pero si el zapatero exige 33 del primero y 22 del segundo por 10 de su mercancía, el cambio no se efectuará; porque resultaría que el colono y el curtidor, después de haber pagado 10 el trabajo del zapatero, deberían readquirir por 11 lo que ellos mismos habrían dado por 10, lo cual es imposible.

Pues bien: esto es precisamente lo que sucede siempre que un industrial realiza un beneficio cualquiera, llámese ese beneficio renta, arriendo, interés o ganancia. En la reducida sociedad de que hablamos, si el zapatero, para procurarse los utensilios de su oficio, comprar las primeras provisiones de cuero y vivir algún tiempo, toma dinero a préstamo, es evidente que para pagar el interés de ese dinero se verá obligado a beneficiarse a costa del curtidor y del colono; pero como este beneficio es imposible sin fraude, el interés recaerá sobre el desdichado zapatero y le arruinará.

He puesto como ejemplo un caso imaginario y de una simplicidad fuera de lo natural: no hay sociedad reducida a tres funciones. La sociedad menos civilizada supone ya numerosas industrias; hoy el número de funciones industriales (entiendo por función industrial toda función útil) asciende quizá a más de mil. Pero cualquiera que sea el número de funcionarios, la ley económica es la misma: *Para que el productor viva, es preciso que su salario pueda rescatar su producto.*

Los economistas no pueden ignorar este principio rudimentario de su supuesta ciencia. ¿Por qué, pues, se obstinan en sostener la propiedad, la desigualdad de los salarios, la legitimidad de la usura y la honradez de la ganancia, cosas todas que contradicen la ley económica y hacen imposibles las transacciones? Un contratista compra primeras materias por valor de 100,000 francos; paga 50,000 por salarios y mano de obra, y luego quiere obtener 200,000 del producto; es decir: quiere beneficiarse a costa de la materia y del trabajo de sus obreros; pero si el proveedor de primeras materias y los trabajadores no pueden, con el total de sus salarios, readquirir lo que han producido para el contratista, ¿cómo pueden vivir? Voy a explicar esta cuestión; los detalles son aquí necesarios.

Si el obrero recibe por su trabajo un salario medio de 3 francos por día, para que el burgués que le ocupa gane algo, además de su propio sueldo, aparte del interés de su material, es preciso que al revender, en forma de mercancía, la jornada del obrero, cobre más de 3 francos. El obrero no puede, pues, readquirir lo que ha producido por cuenta del burgués. Esto sucede en todos los oficios: el sastre, el sombrerero, el ebanista, el herrero, el curtidor, el albañil, el joyero, el impresor, el dependiente, etc., etc., e incluso el labrador y el viñador, no pueden readquirir sus productos, puesto que produciendo para un burgués, que en una u otra forma se beneficia, habrían de pagar su propio trabajo más caro de lo que lo cobran.

En Francia, 20 millones de trabajadores, esparcidos

en todas las ramas de la ciencia, del arte y de la industria, producen todas las cosas útiles a la vida del hombre; la suma de sus jornales es igual, cada año, por hipótesis, a 20,000 millones; pero a causa de la multitud de albarranías, primas, diezmos, intereses, provechos, arriendos, alquileres, rentas y beneficios de toda clase y naturaleza, los productos son valorados por los propietarios y patronos en 25,000 millones. ¿Qué quiere decir esto? Que los trabajadores, que están obligados a readquirir esos mismos productos para vivir, deben pagar 5 por lo que ellos han producido por 4, o ayunar de cada cinco días uno.

Si hay un economista en Francia capaz de demostrar la falsedad de este cálculo, le requiero a que se dé a conocer, y yo me comprometo a retractarme de todo cuanto he dicho contra la propiedad.

Veamos ahora la consecuencia de este beneficio.

Si el salario del obrero fuese el mismo en todas las profesiones, el déficit ocasionado por el descuento del propietario se haría notar igualmente en todas ellas; pero también la causa del mal sería de tal modo evidente, que hace mucho tiempo habría sido advertida y reprimida. Mas como en los salarios, desde el del barrendero hasta el del ministro, reina la misma desigualdad que en las propiedades, se forma un encadenamiento de expoliación del más fuerte al más débil, de modo que el trabajador sufre tantas más privaciones cuanto más bajo está en la escala social, y la última clase del pueblo se ve literalmente desnuda y devorada por las otras.

Los trabajadores no pueden comprar ni la tela que tejen, ni los muebles que construyen, ni los metales que forjan, ni las piedras preciosas que tallan, ni las estampas que graban; no pueden procurarse ni el trigo que siembran, ni el vino que hacen, ni la carne de los animales que crían; no les está permitido habitar en las casas que edifican, asistir a los espectáculos que costean, dar a su cuerpo el descanso que necesita. ¿Por qué? Porque para gozar de todo ello tendrían que adquirirlo a precio de coste, y el derecho de albarranía no lo permite. Sobre el rótulo de los almacenes suntuosos que su indigencia admira, lee el trabajador en grandes caracteres: *Todo esto es obra tuya, y carecerás de ello: «Sic vos non vobis»!*

Todo industrial que hace trabajar a mil obreros y gana con cada uno de ellos cinco céntimos por día, es un hombre que prepara la miseria de mil obreros; todo explotador ha jurado el pacto del hambre. Pero el pueblo carece hasta de ese trabajo mediante el cual la propiedad le hace morir de hambre. ¿Por qué? Porque la insuficiencia del salario obliga a los obreros al acaparamiento del trabajo, y antes de ser diezmados por la miseria se diezman ellos mismos por la competencia. No dejemos de continuar examinando esta verdad.

Si el salario del obrero no le permite a éste adquirir su producto, síguese de aquí que el producto no es hecho para el productor. ¿Para quién, pues, se reserva? Para el consumidor rico, es decir, solamente para una fracción de la sociedad. Pero cuándo toda la sociedad trabaja, produce para toda la sociedad; por consiguiente, si sólo una parte de la sociedad consume, es preciso que una parte de la sociedad no trabaje. Ahora bien; no trabajar es perecer, tanto para el trabajador como para el propietario: imposible salir de esa conclusión.

El espectáculo más desolador que se puede imaginar, es el de ver a los productores sublevarse y luchar contra esa necesidad matemática, contra ese poder de los números, que sus preocupaciones les impiden descubrir.

Si cien mil obreros impresores pueden proveer al consumo literario de 34 millones de hombres, y el precio de los libros sólo es accesible a una tercera parte de los consumidores, es evidente que esos cien mil obreros producirán tres veces más de lo que los libreros pueden vender. Para que la producción de los primeros no exceda jamás de las necesidades del consumo, será preciso o que huelguen dos días de cada tres, o que se releven por terceras partes cada semana, cada mes o cada trimestre, es decir, que durante dos tercios de

su vida no vivan. Mas la industria, bajo la influencia propietaria, no procede con esta regularidad: es en ella esencial producir mucho en poco tiempo, porque cuanto mayor sea la masa de productos y más rápida la ejecución, más disminuye también el precio de coste de cada ejemplar. Al primer signo de escasez de productos, los talleres se llenan de obreros, todo el mundo se pone a trabajar; entonces el comercio es próspero, y gobernantes y gobernados aplauden. Pero cuanta más actividad se despliega, más ociosidad forzosa se prepara; cuanto más se ríe, más se llorará. Bajo el régimen de propiedad, las flores de la industria no sirven más que para tejer coronas funerarias: el obrero que trabaja cava su tumba.

Aun cuando escasee el trabajo, el interés del capital no cesa: el propietario productor trata, pues, naturalmente, de mantener la producción disminuyendo los gastos. Entonces vienen las rebajas de salarios, la introducción de las máquinas, la irrupción de los niños y de las mujeres en los oficios de los hombres, la depreciación de la mano de obra y la mala fabricación. Se produce aún, porque la disminución de las gastos de producción permite extender la esfera de la venta; pero no se produce mucho tiempo, porque basándose la modicidad del precio de coste en la cuantía y la celeridad de la producción, la potencia productiva tiende más que nunca a exceder el consumo. Y cuando la producción se detiene ante trabajadores cuyo salario apenas basta para el diario sustento, las consecuencias del principio de propiedad son horrorosas: no hay economía, no hay ahorro, no hay pequeño capital acumulado que les permita vivir un día más. Hoy se cierra el taller, mañana ayunarán en medio de la calle, pasado mañana morirán en el hospital o comerán en la cárcel.

Nuevos accidentes vienen a complicar esta espantosa situación. A consecuencia de la acumulación de mercancías y de la extremada disminución del precio, el industrial se ve muy pronto en la imposibilidad de satisfacer los intereses de los capitales que explota; entonces, los accionistas, aterrados, se apresuran a retirar sus

fondos: la producción se suspende, el trabajo se interrumpe. Hay quien se extraña, no obstante, de que los capitales huyan del comercio para precipitarse en la bolsa: yo mismo he oído un día a M. Blanqui deplorar amargamente la ignorancia y el error de los capitalistas. La causa de este movimiento de los capitales es muy sencilla; pero por eso mismo un economista no podía advertirla, o, mejor dicho, no debía decirla: esta causa reside enteramente en la *competencia*.

Llamo competencia no solamente a la rivalidad de dos industrias de la misma clase, sino también al esfuerzo general y simultáneo que realizan todas ellas para imponerse unas a otras. Este esfuerzo es hoy tan intenso, que el precio de las mercancías apenas puede cubrir los gastos de fabricación y de venta; de modo que, descontados los salarios de todos los trabajadores, no queda ya nada, ni aun el interés para los capitalistas.

La causa primera de las estancaciones comerciales e industriales es, pues, el interés de los capitales, ese interés que toda la antigüedad está de acuerdo en infamar bajo el nombre de *usura* cuando sirve para pagar el precio del dinero, pero que nadie se ha atrevido nunca a condenar bajo las denominaciones de alquiler, arriendo o beneficio, como si la especie de las cosas prestadas pudiese jamás legitimar el precio del préstamo, del robo.

Cuanto mayor sea la albarranía percibida por el capitalista, más frecuentes e intensas serán las crisis comerciales: conocida la primera, se pueden determinar las últimas, y recíprocamente. ¿Queréis saber cuál es el regulador de una sociedad? Informaos de la masa de capitales activos, es decir, produciendo interés, y de la tasa legal de ese interés. El curso de los acontecimientos no será más que una serie de bancarrotas, cuyo número y estrépito estarán en razón directa de la acción de los capitales.

En 1839, el número de quiebras, sólo en París, ha sido de 1,064; esta proporción se sostiene en el primer mes de 1840, y, en el momento en que se escriben estas

líneas, la crisis no parece llegada a su término. Se afirma, además, que el número de las casas que se liquidan es mucho más considerable que el de las casas cuya quiebra es declarada: júzguese, según este cataclismo, de la fuerza de aspiración de la tromba.

La diezma de la sociedad es unas veces insensible y permanente y otras periódica y brusca: esto depende de las diversas formas que reviste la propiedad. En un país de propiedad dividida y de pequeña industria, los derechos y las pretensiones de cada uno se compensan y la potencia usurpadora es muy débil: allí, a decir verdad, la propiedad no existe, puesto que el derecho de albarranía apenas se ejerce. La condición de los trabajadores, en cuanto a la seguridad de la vida, es poco más o menos la misma que si hubiera entre ellos igualdad absoluta; carecen de las ventajas de una franca y completa asociación; pero su existencia no está, al menos, amenazada. Aparte de algunas víctimas aisladas del derecho de propiedad, de cuya desgracia nadie descubre la causa primera, la sociedad vive tranquila en el seno de esta especie de igualdad; pero tened en cuenta que está en equilibrio sobre el filo de una espada; al menor choque, caerá y será herida de muerte.

De ordinario, el torbellino de la propiedad se localiza: por una parte, el arriendo se detiene en un límite fijo; por otra, a consecuencia de la competencia y de la superabundancia de producción, el precio de las mercancías industriales se estaciona; de modo que la situación del labrador sigue siendo la misma y no depende apenas de otra cosa que de la regularidad de las estaciones. Es, pues, en la industria donde se nota principalmente la acción destructiva de la propiedad. De aquí que ocurran lo que llamamos comunmente *crisis comerciales* y no *crisis agrícolas*, porque mientras el colono es devorado lentamente por el derecho de albarranía, el industrial es engullido de una vez; de aquí los paros en las manufacturas, las demoliciones de fortunas, el bloqueo de la clase obrera, de la que una parte va generalmente a morir en la vía pública, los hospitales, las cárceles y los presidios.

Resumamos esta proposición.

La propiedad vende al trabajador el producto más caro de lo que por él le paga; por consiguiente, es imposible.

APENDICE A LA QUINTA PROPOSICION

I. Ciertos reformadores, y la mayor parte de los publicistas que, sin pertenecer a ninguna escuela, se ocupan de mejorar la suerte de la clase más numerosa y más pobre, confían mucho hoy en una mejor organización del trabajo. Los discípulos de Fourier, sobre todo, no cesan de gritarnos: *¡Al falansterio!*, al propio tiempo que se excitan contra la necedad y la ridiculez de las otras sectas. En junto son una media docena de genios incomparables que han adivinado que *cinco y cuatro son nueve y quitando dos quedan nueve*, y que lloran por la ceguera de Francia, que no quiere creer en esta increíble aritmética.

En efecto, los fourieristas se manifiestan, por una parte, como conservadores de la propiedad y del derecho de albarranía, que ellos han formulado así: *A cada uno según su capital, su trabajo y su talento*; por otra parte, quieren que el obrero llegue a gozar de todos los bienes de la sociedad, es decir, reduciendo la expresión, al goce integral de su propio producto. ¿No es esto como si dijeran al obrero: Trabaja, tendrás 3 francos por día, vivirás con 2'75, darás el resto al propietario, y habrás consumido 3 francos?

Si este razonamiento no es el resumen más exacto del sistema de Carlos Fourier, no tengo inconveniente en firmar todos los disparates folansterianos.

¿Para qué serviría reformar la industria y la agricultura, para qué trabajar, en una palabra, si la propiedad se mantiene, si el trabajo no puede cubrir jamás

el gasto? Sin la abolición de la propiedad, la organización del trabajo no es otra cosa que una decepción más. Aun cuando se cuadriplicara la producción, lo que después de todo yo no creo imposible, sería trabajo perdido: si el aumento de producto no se consume, carece de valor, y el propietario lo rehusa por interés; si se consume, todos los inconvenientes de la propiedad reaparecen. Es preciso confesar que la teoría de las atracciones pasionales falla aquí, y que, por haber querido armonizar la *pasión* de propiedad, pasión mala, diga lo que quiera Fourier, ha puesto una viga en las ruedas de su carro.

La absurdidad de la economía falansteriana es tan tosca, que muchas gentes sospechan que Fourier fué, a pesar de todas sus reverencias a los propietarios, un adversario oculto de la propiedad. Esta opinión se puede sostener por razones especiosas; sin embargo, yo no acierto a compartirla. La parte de charlatanismo sería demasiado grande en este hombre, y la de la buena fe demasiado pequeña. Prefiero creer en la ignorancia, por otra parte comprobada, de Fourier, que en su duplicidad (1). En cuanto a sus discípulos, antes de formular ninguna opinión sobre ellos, es necesario que declaren, categóricamente, y sin restricción mental, si pretenden conservar la propiedad, y el significado de su famosa divisa: *A cada uno según su capital, su trabajo y su talento.*

II. Pero—observará algún propietario medio convertido,—¿sería posible, suprimiendo la banca, las rentas, los arriendos, los alquileres, todas las usuras, la propiedad, en fin, repartir los productos en proporción de las capacidades? Este era el pensamiento de Saint-Simon; éste fué el pensamiento de Fourier; éste es el deseo de la conciencia humana: nadie se atrevería decentemente a hacer vivir a un ministro como un labrador.

(1) Fourier, al multiplicar un número entero por una fracción, no dejó jamás de encontrar—se dice—un producto mucho mayor que el multiplicando. Afirmó que en armonía el mercurio se solidificaría a una temperatura por encima de cero; es como si hubiera dicho que las armonías harían el hielo ardiente. Pregunté a un falansteriano de mucho ingenio qué pensaba de esta física: *Yo no sé nada*—me respondió,—*pero creo*. Este mismo hombre no creía en la presencia real.

¡Ah, Midas, que largas son tus orejas! ¡Cómo! ¿No comprenderás jamás que superioridad de sueldo y derecho de albarranía son la misma cosa? Ciertamente, no fué el menor error de Saint-Simon y de Fourier haber querido juntar, el uno la desigualdad y la comunidad, el otro la desigualdad y la propiedad; pero tú, hombre de cálculo, hombre de economía, hombre que sabes de memoria tus tablas de *logaritmos*, ¿cómo puedes equivocarte tan torpemente? ¿No se te ocurre que desde el punto de vista de la economía política el producto de un hombre, cualesquiera que sean sus capacidades individuales, no vale nunca más que el trabajo de un hombre, y que el trabajo de un hombre no vale tampoco más que el consumo de un hombre? Me recuerdas al gran hacedor de Constituciones, al pobre Pinheiro-Ferreira, el Sieyès del siglo XIX, el cual, dividiendo la nación en doce clases de ciudadanos, en doce grados, como tú querrías, asignaba a unos 100,000 francos de sueldo, a otros 80,000, a otros 25,000, a otros 15,000, a otros 10,000, etc.; hasta 1,500 y 1,000, mínimun de los salarios de un ciudadano. Pinheiro amaba las distinciones, y le parecía tan imposible un Estado sin grandes dignatarios como un ejército sin tambores mayores; y como amaba también o creía amar la libertad, la igualdad y la fraternidad, hacía de los bienes y de los males de nuestra vieja sociedad un todo ecléctico del que componía una Constitución. ¡Admirable Pinheiro! Libertad hasta la obediencia pasiva, fraternidad hasta la identidad del lenguaje, igualdad hasta el jurado y la guillotina: tal fué su ideal de la república. Genio desconocido, del que el siglo presente no era digno, y que la posteridad vengará.

Escucha, propietario. De hecho, la desigualdad de facultades existe; en derecho, no es admitida, no cuenta para nada, no se supone. Basta un Newton por siglo a 30 millones de hombres; el psicólogo admira la singularidad de un genio tan grande; el legislador no ve más que la singularidad de la función. Ahora bien; la singularidad de la función no crea un privilegio en beneficio del funcionario, por varias razones, todas igualmente perentorias.

1.ª La singularidad del genio no ha sido, en intención del Creador, un motivo para que la sociedad se humille ante el hombre dotado de facultades eminentes, sino un medio providencial para que cada función se desempeñe del modo más ventajoso para todos.

2.ª El talento es una creación de la sociedad mucho más que un don de la Naturaleza; es un capital acumulado, del que aquel que lo recibe no es más que el depositario. Sin la sociedad, sin la educación que ella da y su ayuda poderosa, la mejor inteligencia natural permanecería, en aquello mismo que debe hacer su gloria, por debajo de las más medianas capacidades. Cuanto más vasto es el saber de un mortal; cuanto más bella es su imaginación; cuanto más fecundo es su talento; cuanto más costosa ha sido también su educación; cuanto más brillantes y numerosos fueron sus antepasados y sus modelos, más grande es su deuda. El labrador produce al salir de la cuna y hasta al borde de la tumba: los frutos del arte y de la ciencia son tardíos y raros, y frecuentemente el árbol perece antes de que maduren. La sociedad, cultivando el talento, hace un sacrificio a la esperanza.

3.ª La medida de comparación de las capacidades no existe: la desigualdad de los talentos no es otra cosa, en condiciones iguales de desarrollo, que la especialidad de los talentos.

4.ª La desigualdad de los sueldos, lo mismo que el derecho de albarranía, es económicamente imposible. Supongamos el caso más favorable, aquel en que todos los trabajadores han suministrado su máximun de producción: para que el reparto de los productos entre ellos sea equitativo, es preciso que la parte de cada uno sea igual al cociente de la producción dividida por el número de trabajadores. Hecha esta operación, ¿qué queda para completar los sueldos superiores? Absolutamente nada.

¿Se dirá que es preciso sacar una contribución de todos los trabajadores? Entonces su consumo no será ya igual a su producción, el salario no pagará el servicio productivo, el trabajador no podrá readquirir su producto, y recaeremos en todas las miserias de la propiedad. No hablo de la injusticia hecha al trabajador despojado, de las rivalidades, de las ambiciones violentas, de los odios encendidos: todas esas consideraciones tienen, sin duda, su importancia; pero no son del caso aquí.

Por una parte, siendo la tarea de cada trabajador corta y fácil, y los medios de desempeñarla con éxito iguales, ¿cómo habría grandes y pequeños productores? Por otra parte, siendo todas las funciones iguales entre sí, ya por la equivalencia real de los talentos y de las capacidades, ya por la cooperación social, ¿cómo un funcionario podría argüir la excelencia de su genio para reclamar un salario proporcional?

Pero ¿qué digo? En la igualdad, los salarios son siempre proporcionales a las facultades. ¿Qué es el salario en economía? Lo que compone el consumo reproductivo del trabajador. El acto mismo por el cual el trabajador produce es, pues, ese consumo, igual a la producción, que se pide. Cuando el astrónomo hace observaciones, el poeta versos y el sabio experiencias, consumen en instrumentos, libros, viajes, etc., etc. Ahora bien; si la sociedad provee a este consumo, ¿qué otra proporcionalidad de horarios exigirían el astrónomo, el sabio y el poeta? Hay que deducir, pues, que en la igualdad, y sólo en la igualdad, halla el adagio de Saint-Simon: *A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras*, su plena y cabal aplicación.

III. La gran llaga, la llaga horrible y siempre abierta de la propiedad, es que con ella la población, por mucho que se reduzca, sigue siendo siempre y necesariamente superabundante. En todos los tiempos se ha lamentado el exceso de población; en todos los tiempos la propiedad se ha encontrado molesta con la presencia del pauperismo, sin descubrir que sólo ella era su causa: por eso nada es más curioso que la diversidad de medios que ha imaginado para extinguirlo. Lo atroz y lo absurdo se disputan la palma.

El abandono de los niños fué práctica constante en la antigüedad. El exterminio en grande y en pequeño

de los esclavos, la guerra civil y con otros países, colaboraron al mismo fin. En Roma, donde la propiedad era poderosa e inexorable, esos tres medios fueron tan largo tiempo y tan eficazmente empleados, que al fin el imperio se quedó sin habitantes. Cuando los bárbaros llegaron, no encontraron a nadie: los campos no eran ya cultivados; la hierba brotaba en las calles de las ciudades italianas.

En China, desde tiempo inmemorial, es el hambre la que se encarga de acabar con los pobres. Siendo el arroz casi la única subsistencia del pueblo bajo, si un accidente malogra la cosecha, en algunos días el hambre mata a los habitantes por miriadas; y el mandarín historiógrafo escribe en los anales del imperio del centro que en tal año de tal emperador una penuria se llevó 20, 30, 50, 100 mil habitantes. Después se entierra a los muertos y se traen al mundo nuevos niños, hasta que otra penuria acarrea el mismo resultado. Tal parece haber sido en todo tiempo la economía confuciana.

Tomo los detalles siguientes de un economista moderno.

«Desde los siglos XIV y XV Inglaterra es devorada por el pauperismo, causa de las leyes de sangre contra los mendigos.» (Sin embargo, su población era entonces menos del cuarto de lo que es hoy.)

Eduardo prohibe hacer limosnas, bajo pena de prisión... Las ordenanzas de 1547 y 1565 ofrecen disposiciones análogas, en caso de reincidencia. Isabel ordena que cada parroquia mantenga sus pobres. Pero ¿qué es un pobre? Carlos II decide que una residencia *no impugnada* de cuarenta días compruebe el establecimiento en el municipio; pero se impugna, y el recién llegado tiene que huir. Jacobo II modifica esta decisión, modificada de nuevo por Guillermo. Al propio tiempo que se hacen estas averiguaciones, informes y modificaciones, el pauperismo aumenta, el obrero se consume y muere.

El impuesto de los pobres, en 1774, excede de 40 millones de francos; en 1783, 1784 y 1785 llega a 53 millones; en 1813, a más de 187 millones 500 mil francos; en 1816, a 250 millones; en 1817 se supone que llega a 317 millones.

En 1821 los pobres inscritos en las parroquias eran evaluados en 4 millones, del tercio al cuarto de la población.

Francia. En 1544, Francisco I instituye un impuesto de limosna para los pobres, con constreñimiento para el pago. En 1566 y 1586 se recuerda este principio y se aplica a todo el reino.

Bajo Luis XIV, 40,000 pobres infestaban la capital (lo mismo, en proporción, que hoy). Se repitieron algunas ordenanzas severas sobre la mendicidad. En 1740, el Parlamento de París reproduce para su jurisdicción la cotización forzosa.

La Constituyente, espantada de la gravedad del mal y de las dificultades del remedio, ordena el *statu quo*.

La Convención proclama como *deuda nacional* la asistencia a la pobreza. Su ley quedó sin ejecución.

Napoleón quiso también remediar el mal: su ley se reduce a la reclusión. «Por la reclusión—decía—preservaré a los ricos de la importunidad de los mendigos y de la presencia de los repugnantes achaques de la extrema miseria.» ¡Oh grande hombre!

De estos hechos, de los que podría citar muchos más, resultan dos cosas: una, que el pauperismo es independiente de la población; la otra, que todos los remedios intentados para extinguirlo han sido ineficaces.

El catolicismo funda hospitales y conventos y recomienda la limosna, es decir, fomenta la mendicidad: su ingenio, expresado por sus sacerdotes, no va más allá.

El poder secular de las naciones cristianas ordena tan pronto impuestos sobre los ricos como la expulsión y el encarcelamiento de los pobres; es decir: por una parte, la violación del derecho de propiedad, y por otra, la muerte civil y el asesinato.

Los economistas modernos se imaginan que la causa del pauperismo reside completamente en la superabundancia de población; por eso son partidarios, sobre todo,

de que se comprima su desarrollo. Unos quieren que se prohíba el matrimonio de los pobres, de modo que después de haber declamado contra el celibato religioso, se propone un celibato obligado, que necesariamente se convertirá en celibato licencioso.

Otros no aprueban este medio, demasiado violento, y que quita a los pobres—dicen—*el único placer que conocen en el mundo*. Querrían solamente que se les recomendase *prudencia:* ésta es la opinión de Malthus, Sismondi, Say, Droz, Duchâtel, etc. Pero si se quiere que el pobre sea *prudente*, es preciso que el rico le dé el ejemplo: ¿por qué la edad de casarse se fijaría a los dieciocho años para éste y a los treinta para aquél?

Por otra parte, habría que explicar categóricamente la razón de esta prudencia matrimonial que se recomienda tan insistentemente al obrero; porque el más desagradable de los equívocos es de temer aquí, y sospecho que los economistas no se han dado cuenta de ello. «Algunos eclesiásticos poco ilustrados se alarman cuando se habla de exigir prudencia en el matrimonio; temen que esto sea rebelarse contra la orden divina *creced y multiplicaos*. Para ser consecuentes, deberían anatematizar a los célibes.» (J. Droz, *Economía política.)*

Droz es un hombre muy honrado y muy poco teólogo para haber comprendido la causa de las alarmas de los casuístas, y esta casta ignorancia es el más bello testimonio de la pureza de su corazón. La religión no ha fomentado jamás la precocidad de los matrimonios, y la clase de *prudencia* que vitupera es la expresada en estas palabras latinas de Sánchez: *An licet ob metum liberorum semen extra vas ejicere?*

Destutt de Tracy parece no estar de acuerdo ni con la una ni con la otra prudencia. Dice: «Confieso que no participo más del celo de los moralistas por disminuir y contener nuestros placeres, que del de los políticos por aumentar nuestra fecundidad y acelerar nuestra multiplicación.» Su opinión es, pues, que se haga el amor y se realicen tantas uniones como sea posible. Pero las consecuencias del amor y del matrimonio son hacer pu-

lular la miseria: nuestro filósofo no se apura por esto. Fiel al dogma de la necesidad del mal, del mal espera la solución de todos los problemas. Por eso añade: «Continuando la multiplicación de los seres en todas las clases sociales, lo superfluo de las primeras es arrojado sucesivamente en las clases inferiores, y lo de la última es necesariamente destruido por la miseria.» Esta filosofía cuenta con pocos partidarios confesados; pero tiene sobre cualquier otra la ventaja indiscutible de ser demostrada por la práctica. Es también la que Francia ha visto profesar hace poco en la Cámara de los Diputados, cuando la discusión sobre la reforma electoral. *Siempre habrá pobres:* tal es el aforismo político con el que un ministro ha pulverizado la argumentación de M. Arago. *¡Siempre habrá pobres!* Sí, con la propiedad.

Los fourieristas, *inventores* de tantas maravillas, no podían, en esta ocasión, negar su carácter. Han inventado, pues, cuatro medios de detener, a voluntad, el desarrollo de la población.

1.º *El vigor de las mujeres.* La experiencia les es contraria en este punto; porque si las mujeres vigorosas no son las más rápidas en concebir, son por lo menos las que tienen los hijos más viables, de modo que la ventaja de maternidad reside en ellas.

2.º *El ejercicio integral*, o desenvolvimiento igual de todas las facultades físicas. Si este desenvolvimiento es igual, ¿cómo el poder de reproducción será aminorado?

3.º *El régimen gastrosófico*, en francés, filosofía de la boca. Los fourieristas afirman que una alimentación lujuriante y copiosa haría a las mujeres estériles, como una superabundancia de savia vuelve las flores más ricas y más bellas haciéndolas abortar. Pero la analogía es falsa: el aborto de las flores se origina de que los estambres u órganos machos se trasforman en pétalos, como se puede comprobar en la inspección de una rosa, y de que por el exceso de humedad el polvo fecundante ha perdido su virtud prolífica. Para que el régimen gastrosófico dé los resultados que de él se esperan, no

basta, pues, con que las mujeres engorden; es preciso hacer impotentes a los varones.

4.º *Las costumbres fanerógamas*, o el concubinato público. Ignoro por qué los falansterianos emplean palabras griegas para indicar cosas que se expresan muy bien en francés. Este medio, lo mismo que el precedente, es imitado de los procedimientos civilizados. Fourier mismo cita, como prueba, el ejemplo de las mujeres públicas. Ahora bien; la mayor incertidumbre reina aún en los hechos que él alega; esto es lo que dice expresamente Parent-du-Châtelet en su libro *De la prostitución*.

Según los informes que he podido recoger, los remedios para el pauperismo y la fecundidad, indicados por el uso constante de las naciones, por la filosofía, por la economía política y por los reformadores más recientes, están comprendidos en la lista siguiente: Masturbación, onanismo [1], pederastia, tribadia, poliandria, prostitución, castración, reclusión, aborto e infanticidio [2].

Estando probada la insuficiencia de todos estos medios, queda la proscripción.

Desgraciadamente, la procripción, como destructora de los pobres, no haría otra cosa que aumentar su proporción. Si el interés deducido del producto por el propietario es igual al vigésimo de este producto (según la ley, es igual al vigésimo del capital), síguese de ello que veinte trabajadores no producen más que para diecinueve, porque hay entre ellos uno que se llama propietario y que consume la parte de dos. Supongamos que el vigésimo trabajador, el indigente, se muere: la producción del año siguiente disminuirá en un vigésimo; por consiguiente, el décimonoveno tendrá que ceder su ración y perecer. Porque como no es el vigésimo del producto de diecinueve lo que debe pagarse al propietario, sino el vigésimo del producto de veinte (véase tercera proposición), es un vigésimo más un cuatrocentésimo de su producto lo que cada trabajador debe entregar; en otros términos: debe morir un hombre de cada diecinueve. Así, pues, con la propiedad, cuantos más pobres se matan, más aumenta su proporción.

Malthus, que tan sabiamente ha probado que la población aumenta en progresión geométrica, en tanto que la producción sólo aumenta en progresión aritmética, no ha observado este poder *pauperizante* de la propiedad. Si lo hubiera observado, habría comprendido que antes de tratar de reprimir nuestra fecundidad, es preciso comenzar por abolir el derecho de albarrana, porque dondequiera que este derecho existe, sean cuales fueren la extensión y la riqueza del suelo, hay siempre demasiados habitantes.

Se preguntará acaso qué medio propondría yo para mantener el equilibrio de población; pues tarde o temprano ese problema deberá ser resuelto. Este medio, permítame el lector que no hable de él aquí. Porque, a mi juicio, nada vale lo que se diga si no se prueba. Ahora bien; para exponer en toda su extensión el medio de que hablo, necesitaría nada menos que escribir otra obra. Es algo tan sencillo y tan grande, tan común y tan noble, tan verdadero y tan ignorado, tan santo y tan profano, que nombrarlo sin explicarlo y sin pruebas sólo serviría para provocar el menosprecio y la incredulidad. Bástenos una cosa: establezcamos la igualdad, y veremos aparecer en seguida ese medio; porque las verdades se suceden, lo mismo que los errores y los crímenes.

(1) *Hoc inter se differunt onanismus et manusprotio, nempe quod haec a solitario exercetur, ille autem a duobus reciprocatur, masculo scilicet et foemina. Porro foedam hanc onanismi venerem indentes uxorta mariti habent nunc omnium suavissimon.*

(2) El infanticidio acaba de ser pedido públicamente en Inglaterra, en un folleto cuyo autor se proclama discípulo de Malthus. Este autor propone una *degollación anual de los inocentes* en todas las familias cuya progenitura excediera el número fijado por la ley; y pide que un cementerio magnífico, adornado de estatuas, bosquecillos, surtidores y flores, sea destinado para la sepultura especial de los niños supernumerarios. Las madres irían a ese lugar de delicias a pensar en la dicha de los pequeños ángeles, y regresarían completamente consoladas y dispuestas a traer al mundo otros que enviarían allí a su vez.

Sexta proposicion

La propiedad es imposible, porque es madre de la tiranía

¿Qué es el gobierno? El gobierno es la economía pública, la administración del trabajo y de los bienes de toda la nación.

Ahora bien; la nación es como una gran sociedad en la cual todos los ciudadanos son accionistas: cada uno tiene voz deliberativa en la asamblea, y si las acciones son iguales, dispone de un voto. Pero, en el régimen de propiedad, las participaciones de los accionistas son en extremo desiguales, pues hay quien tiene derecho a varios centenares de votos, en tanto que otros sólo tienen uno. Si yo, por ejemplo, disfruto de un millón de renta, es decir, si soy propietario de una fortuna de treinta o cuarenta millones en bienes raíces, y esta fortuna equivale a la 30,000ᵉ parte del capital nacional, es claro que la administración de mi fortuna forma la 30,000ᵉ parte del Gobierno, y que, si la nación cuenta treinta y cuatro millones de habitantes, yo solo valgo tanto como mil ciento treinta y tres accionistas de una sola acción.

Así, cuando M. Arago pide el sufragio para todos los guardias nacionales, se ajusta completamente al derecho, puesto que todo ciudadano está inscrito al menos por una acción nacional, la cual le da derecho a un voto; pero el ilustre orador debería decir al mismo tiempo que cada elector tuviera tantos votos como acciones posee, de la misma manera que se practica, como todos sabemos, en las sociedades de comercio. Porque de otro modo sería pretender que la nación tuviera derecho a disponer de los bienes de los particulares sin consultarlos, lo cual es contrario al derecho de pro-

piedad. En un país donde exista la propiedad, la igualdad de los derechos electorales es una violación de la propiedad.

Ahora bien; si la soberanía no puede ni debe atribuirse a cada ciudadano sino en razón de su propiedad, síguese de aquí que los pequeños accionistas están a merced de los más fuertes, los cuales podrán, cuando quieran, hacer de ellos sus esclavos, casarlos a su voluntad, quitarles sus mujeres, castrar a sus hijos, prostituir a sus hijas, arrojar al mar a los viejos, y a esto habrán de llegar forzosamente por no poder sostener a todos sus servidores. Este es el caso en que se encuentra actualmente la Gran Bretaña: John Bull, poco preocupado de libertad, de igualdad y de dignidad, prefiere servir y mendigar; ¿tú también, infeliz Jacobo?

La propiedad es incompatible con la igualdad política y civil; por consiguiente, la propiedad es imposible.

Comentario histórico. 1.º Cuando la duplicación del tercio fué decretada por los Estados generales de 1789, se cometió una gran violación de la propiedad. La nobleza y el clero poseían por sí solos las tres cuartas partes del suelo francés: la nobleza y el clero debían formar las tres cuartas partes de la representación nacional. La duplicación del tercio era justa—se dice,—porque el pueblo pagaba casi solo los impuestos. Esta razón sería valedera si se hubiera tratado solamente de votar los impuestos; pero se hablaba de reformar el Gobierno y la Constitución; desde ese momento, la duplicación del tercio era una usurpación y un ataque a la propiedad.

2.º Si los representantes actuales de la oposición radical llegaran al Poder, harían una reforma por la cual todo guardia nacional sería elector, y todo elector elegible: ataque a la propiedad.

Convertirían la renta: ataque a la propiedad.

Harían, en interés general, leyes sobre la exportación del ganado y del trigo: ataque a la propiedad.

Cambiarían el asiento del impuesto: ataque a la propiedad.

Difundirían gratuitamente la instrucción entre el pueblo: conjuración contra la propiedad.

Organizarían el trabajo, es decir, asegurarían el trabajo al obrero y le harían participar en los beneficios: abolición de la propiedad.

Ahora bien; estos mismos radicales son defensores celosos de la propiedad, prueba radical de que no saben ni lo que hacen ni lo que quieren.

3.º Puesto que la propiedad es la causa principal del privilegio y del despotismo, la fórmula del juramento republicano debe cambiarse. En lugar de: *Juro odio a la realeza,* en lo sucesivo el recipiendario de una sociedad secreta debe decir: *Juro odio a la propiedad.*

Septima proposicion

La propiedad es imposible, porque al consumir lo que recibe lo pierde, al ahorrarlo lo anula, y al capitalizarlo lo emplea contra la producción

I. Si consideramos, con los economistas, al trabajador como una máquina viviente, el salario que se le abona se nos aparecerá como el gasto necesario para la conservación y reparación de esta máquina. Un manufacturero que pague a sus obreros y empleados tres, cinco, diez y quince francos por día, y que se adjudique a sí mismo veinte francos por su dirección, no juzga perdidos sus desembolsos, porque sabe que los recuperará en forma de productos. Así, *trabajo* y *consumo reproductivo* son una misma cosa.

¿Qué es el propietario? Una máquina que no funciona,

o que, si funciona por su gusto y según su capricho, no produce nada.

¿Qué es consumir propietariamente? Consumir sin trabajar, consumir sin reproducir. Porque, lo repito, lo que el propietario consume como trabajador, se lo hace reembolsar; no da su trabajo a cambio de su propiedad, puesto que en ese caso dejaría de ser propietario. Al consumir como trabajador, el propietario gana, o al menos no pierde nada, puesto que recupera lo gastado; al consumir propietariamente, se empobrece. Para gozar de la propiedad, es preciso, pues, destruirla; para ser efectivamente propietario, es preciso dejar de ser propietario.

El trabajador que consume su salario es una máquina que se repara y reproduce; el propietario que consume su albarranía es un abismo sin fondo, un arenal que se riega, una roca en la que se siembra. Todo esto es tan cierto, que el propietario, no queriendo o no sabiendo producir, y dándose cuenta de que a medida que usa de la propiedad la destruye irreparablemente, ha tomado el partido de hacer producir a otros en su lugar: esto es lo que la economía política, con justicia inmortal, llama *producir por su capital, producir por su instrumento.* Y esto es lo que hay que llamar *producir por un esclavo, producir como ladrón* y *como tirano.* ¡Producir el propietario...! También el ladrón puede decir: «Yo produzco».

El consumo del propietario ha sido denominado *lujo* por oposición al consumo *útil.* Según esto, se comprende que puede haber gran lujo en una nación sin que por ello sea ésta más rica; que, al contrario, será tanto más pobre cuanto más lujo haya, y *viceversa.* Los economistas—preciso es hacerles en esto justicia—han inspirado tal horror al lujo, que, actualmente, gran número de propietarios, por no decir casi todos, avergonzados de su ociosidad, trabajan, ahorran, capitalizan. Esto es aumentar el mal.

No me cansaré de repetirlo: el propietario que cree merecer sus rentas porque trabaja, y que recibe hono-

rarios por su trabajo, es un funcinario que cobra dos veces: he ahí toda la diferencia que existe entre el propietario ocioso y el propietario que trabaja. Por su trabajo, el propietario sólo produce sus honorarios; no produce sus rentas. Y como su condición le ofrece una ventaja inmensa para entregarse a las funciones más lucrativas, se puede afirmar que el trabajo del propietario es más perjudicial que útil a la sociedad. Haga lo que haga el propietario, el consumo de sus rentas es una pérdida real, pérdida que sus funciones asalariadas no reparan ni justifican, y que aniquilaría la propiedad si no fuese constantemente reparada por una producción ajena.

II. El propietario que consume, aniquila, pues, el producto: peor es aún que trate de ahorrar. Las cosas que aparta pasan a otro mundo; no se vuelven a ver de ellas ni rastros. Si existieran medios de trasporte para ir a la luna, y a los propietarios les diese por llevar allí sus ahorros, al cabo de algún tiempo nuestro planeta sería trasportado por ellos a su satélite.

El propietario que ahorra impide a los demás gozar sin gozar él mismo; para él, ni posesión ni propiedad. Como el avaro, esconde su tesoro y no lo usa. Por mucho que lo mire y lo cuente; aunque se acueste con él y se duerma abrazándolo, los escudos no parirán escudos. No hay propiedad completa sin goce, ni goce sin consumo, ni consumo sin pérdida de la propiedad: tal es la inflexible necesidad en que el fallo de Dios ha colocado al propietario. ¡Maldita sea la propiedad!

III. El propietario que capitaliza su renta en lugar de consumirla, la emplea contra la producción y, por esto mismo, hace imposible el ejercicio de su derecho. Porque cuanto más aumente la suma de los intereses que tiene que recibir, más tiene que disminuir los salarios. Ahora bien; cuanto más disminuya los salarios, es decir, cuanto más reduzca lo destinado a la conservación y reparación de las máquinas, más disminuye la cantidad de trabajo, y con la cantidad de trabajo la cantidad de producto, y con la cantidad de producto la fuente mis-

ma de las rentas. El ejemplo siguiente lo demostrará con toda claridad.

Supongamos una posesión de tierras laborables, viñedos, casa para el dueño y el colono, que vale, con todo el material de explotación, 100,000 francos, según tasación hecha al 3 por 100 de renta. Si en lugar de consumir su renta el propietario la aplica, no al aumento de su posesión, sino a su embellecimiento, ¿podrá exigir de su colono 90 francos más cada año por los 3,000 que capitalizaría de otro modo? Evidentemente, no; porque, en semejantes condiciones, el colono no produce ya lo suficiente y se verá muy pronto obligado a trabajar por nada. ¿Qué digo? A poner algo de lo suyo para cumplir el contrato.

En efecto, la renta no puede aumentar sino por el aumento del fondo productivo: de nada serviría cercarlo con murallas de mármol y labrarlo con arados de oro. Pero como no es posible adquirir incesantemente, añadir posesión a posesión, *prolongar las posesiones*, como decían los latinos, y que le quede siempre al propietario algo que capitalizar, síguese de aquí que el ejercicio de su derecho llega a ser, por último, forzosamente imposible.

Pues bien: a pesar de esta imposibilidad, la propiedad capitaliza, y al capitalizar multiplica sus intereses; y sin detenerme a exponer la multitud de ejemplos particulares que ofrecen el comercio, la industria manufacturera y la banca, citaré un hecho más grave y que interesa a todos los ciudadanos: me refiero al aumento indefinido del presupuesto.

El impuesto aumenta cada año: sería difícil decir con precisión en qué parte de las cargas públicas se hace este aumento, porque ¿quién se puede preciar de conocer algo de un presupuesto? Todos los días vemos en desacuerdo a los más hábiles hacendistas: ¿qué pensar de la ciencia gubernamental, cuando los maestros de esa ciencia no pueden entenderse en lo que concierne a las cifras? Cualesquiera que sean las causas inmediatas de esta progresión del presupuesto, los impues-

tos siguen aumentando de un modo desesperante: todo el mundo lo ve, todo el mundo lo dice; parece, no obstante, que nadie advierte cuál es la causa primera [1]. Ahora bien; yo afirmo que esto no puede ser de otro modo, y que es necesario e inevitable.

Una nación es como un colono de un gran propietario que se llama *el Gobierno*, al cual paga, por la explotación del suelo, un arriendo conocido con el nombre de *impuesto*. Cada vez que el Gobierno sostiene una guerra, pierde o gana una batalla, cambia el material del ejército, erige un monumento, abre un canal, construye un camino o una línea férrea, hace un empréstito, del que los contribuyentes pagan el interés; es decir: el Gobierno, sin aumentar el fondo de producción, aumenta su capital activo. En una palabra: capitaliza exactamente lo mismo que el propietario de que he hablado hace poco.

Ahora bien; una vez contratado el empréstito y estipulado el interés, no hay modo de desgravar el presupuesto: para esto sería preciso que los rentistas renunciaran a sus intereses, lo cual no es posible sin abandono de la propiedad; o que el Gobierno se declarase en quiebra, lo que supondría una negación fraudulenta del principio político; o que reembolsase la deuda, cosa que no puede hacerse sino mediante otro empréstito; o que economizase, reduciendo los gastos, lo cual es imposible, puesto que si el empréstito se ha hecho ha sido porque los ingresos ordinarios son insuficientes; o que el dinero gastado por el Gobierno fuese reproductivo, lo cual sólo puede suceder extendiendo el fondo de producción, extensión opuesta a nuestra hipótesis;

[1] La posición financiera del Gobierno inglés ha sido puesta al desnudo en la sesión de la Cámara de los lores del 23 de enero; no es brillante. Desde hace varios años los gastos exceden de los ingresos, y el Ministerio no restablece el equilibrio sino con la ayuda de empréstitos renovados todos los años. El déficit, oficialmente comprobado en cuanto a 1838 y 1839, se eleva a 47,500,000 francos. En 1840, el excedente previsto de los gastos sobre las rentas será de 22,500,000 francos. Ha sido lord Ripon quien ha expuesto estas cifras. Lord Melbourne le ha contestado: «El noble conde ha tenido razón, desgraciadamente, al declarar que los gastos públicos son cada vez mayores, y, como él, yo debo decir que *no hay motivo para esperar* que se halle un remedio para esos gastos o un modo de disminuirlos». (*National* 26 de enero de 1840.)

o, por último, sería preciso que los contribuyentes pagasen un nuevo impuesto para reembolsar la deuda, cosa imposible, porque si la distribución de este nuevo impuesto alcanza a todos los ciudadanos, la mitad de ellos, o quizá más, no podrían pagarlo, y si sólo se exige a los ricos, será una contribución forzosa, un atentado a la propiedad. Hace ya mucho tiempo que la práctica financiera ha demostrado que el procedimiento de los empréstitos, aunque excesivamente pernicioso, es también el más cómodo, el más seguro y el menos costoso; se hacen, pues, empréstitos, es decir, se capitaliza sin cesar, se aumenta el presupuesto.

El presupuesto, por consiguiente, lejos de reducirse, cada vez ha de ser forzosamente mayor; es éste un hecho tan sencillo, tan evidente, que es extraño que los economistas, con todo su talento, no lo hayan advertido. Si lo han advertido, ¿por qué no lo han dicho?

Comentario histórico. Preocupa en extremo actualmente una operación financiera de la que se espera un excelente resultado para el desgravamen del presupuesto: se trata de la conversión de la renta 5 por 100. Dejando aparte la cuestión político legal, para considerar solamente la cuestión financiera, ¿no es cierto que cuando se haya convertido el 5 por 100 en 4 por 100 será preciso en seguida, por las mismas razones y las mismas necesidades, convertir el 4 en 3, y después el 3 en 2, y después el 2 en 1, y después, por último, abolir toda clase de renta? Esto sería, en realidad, decretar la igualdad de condiciones y la abolición de la propiedad. Ahora bien; me parecería más digno de una nación inteligente ir al encuentro de una revolución inevitable, que dejarse arrastrar por la inflexible necesidad.

OCTAVA PROPOSICION

La propiedad es imposible, porque su poder de acumulación es infinito y sólo se ejerce sobre cantidades limitadas

Si los hombres, constituídos en sociedad igualitaria, concediesen a uno de ellos el derecho exclusivo de propiedad, y este propietario único impusiera sobre la humanidad, a interés compuesto, una suma de 100 francos, reembolsable a sus descendientes de la veinticuatro generación, a los seiscientos años esta suma de 100 francos, colocada al 5 por 100, se elevaría a 107,854,010,777,600 francos, cantidad igual a 2,696 veces y un tercio el capital de Francia, suponiendo este capital de 40,000 millones, y a más de veinte veces el valor íntegro del globo terrestre.

Según nuestras leyes, si un hombre, en el reinado de San Luis, hubiera tomado a préstamo la misma suma de 100 francos, y se hubiese negado a devolverla, y lo mismo hubiesen hecho sus herederos después, si se reconoce que todos estos herederos han sido poseedores de mala fe, y que la prescripción se ha interrumpido siempre oportunamente, el último heredero podría ser condenado a devolver los 100 francos con sus intereses y los intereses de los intereses, lo cual ascendería a cerca de 108,000 millones.

Todos los días se ven fortunas cuya progresión es incomparablemente más rápida: el ejemplo precedente supone un beneficio igual a la vigésima parte del capital; corrientemente no es raro que sea igual a la décima, a la quinta parte, a la mitad del capital y al capital mismo.

Los fourieristas, irreconciliables enemigos de la igualdad, a cuyos partidarios tratan de *tiburones*, afirman que, cuadruplicando la producción, se podrían satisfacer todas las exigencias del capital, del trabajo y del talento. Pero aun cuando la producción fuese cuadruplicada, decuplicada, centuplicada, la propiedad, por su poder de acumulación y sus efectos de capitalización, absorbería bien pronto los productos, los capitales, la tierra, e incluso a los trabajadores. ¿Se prohibirá en el falansterio capitalizar y colocar dinero a interés? Que se nos explique entonces lo que se entiende por propiedad.

No quiero llevar más lejos estos cálculos, que cada cual puede hacer por sí hasta el infinito, y sobre los que sería pueril insistir; me limito a preguntar: cuando los jueces resuelven el pago de los intereses, ¿con arreglo a qué ley lo hacen? Y tomando la cuestión desde un punto de vista más elevado, pregunto:

El legislador, al introducir en la república el principio de propiedad, ¿ha previsto todas sus consecuencias? ¿Conocía la ley de lo posible? Si la conocía, ¿por qué el Código no habla de ella? ¿Por qué se permite al propietario esa espantosa latitud en el aumento de su propiedad y la reclamación de sus intereses; al juez, en el reconocimiento y la fijación del dominio de propiedad; al Estado, en la potestad de establecer incesantemente nuevos impuestos? ¿Cuándo tiene el pueblo derecho a rechazar el presupuesto, el colono su arriendo y el industrial los intereses de su capital? ¿Hasta qué punto puede el ocioso explotar al trabajador? ¿Dónde comienza el derecho de expoliación y dónde acaba? ¿Cuándo puede decir el productor al propietario: «No te debo nada»? ¿Cuándo está la propiedad satisfecha? ¿Cuándo no le está permitido robar más?

Si el legislador conocía la ley de lo posible, y no la ha tenido en cuenta, ¿en qué se convierte su justicia? Si no la conocía, ¿dónde está su sabiduría? Inicuo o imprevisor, ¿cómo hemos de reconocer su autoridad?

Si nuestras Constituciones y nuestros Códigos no tienen por principio más que una hipótesis absurda, ¿qué es lo que se enseña en las escuelas de Derecho? ¿Qué es una sentencia del Tribunal Supremo? ¿Sobre qué

deliberan nuestras Cámaras? ¿Qué es la *política?* ¿A qué llamamos *hombre de Estado?* ¿Qué significa *jurisprudencia?* ¿No debiéramos decir *jurisignorancia?*

Si todas nuestras instituciones tienen por principio un error de cálculo, ¿no resulta que estas instituciones son otras tantas mentiras? Y si el edificio social entero está construído sobre esta imposibilidad absoluta de la propiedad, ¿no es cierto que el gobierno bajo el cual vivimos es una quimera y la sociedad actual una utopía?

Novena proposicion

La propiedad es imposible, porque es impotente contra la propiedad

I. Según el tercer corolario de nuestro axioma, el interés corre contra el propietario lo mismo que contra el que no lo es: este principio de economía está universalmente reconocido. Nada más sencillo a la primer ojeada; sin embargo, nada más absurdo, ni más contradictorio en los términos, ni de más absoluta imposibilidad.

El industrial—dícese—se paga a sí mismo el alquiler de su casa y de sus capitales; *se paga*, es decir, se hace pagar por el público que compra sus productos: porque, supongamos que este beneficio que el industrial pretende obtener sobre su propiedad quisiera obtenerlo igualmente sobre sus mercancías; ¿podría pagarse un franco por lo que le cuesta 90 céntimos y ganar en el trato? No: semejante operación haría pasar el dinero del comerciante de su mano derecha a su mano izquierda, pero sin ningún beneficio para él.

Ahora bien; lo que es cierto respecto a un solo individuo que trafique consigo mismo, lo es también respecto a toda sociedad de comercio. Imaginemos una cadena de diez, quince, veinte productores, tan larga como se quiera: si el productor A deduce un beneficio sobre el productor B, B, según los principios económicos, debe hacerse reembolsar por C, C por D, y así sucesivamente hasta llegar a Z.

Pero ¿por quién se hará reembolsar Z el beneficio deducido al principio por A? *Por el consumidor*, responde Say. ¡Hipócrita miserable! ¿Acaso este consumidor es otro que A B C D, etc., o Z? ¿Por quién, pues, se hará reembolsar Z? Si se hace reembolsar por el primer beneficiado, por A, no hay ya beneficio para nadie, ni, por consiguiente, propiedad. Si, por el contrario, Z sostiene ese beneficio, desde ese mismo momento deja de formar parte de la sociedad, puesto que ésta le niega el derecho de propiedad y de beneficio que concede a los demás asociados.

Luego, por consiguiente, como una nación, lo mismo que la humanidad entera, es una gran sociedad industrial que no puede obrar fuera de ella misma, queda demostrado que ningún hombre puede enriquecerse sin que otro se empobrezca. Porque para que el derecho de propiedad, el derecho de albarranía, sea respetado a A, es preciso que se le niegue a Z; de donde se deduce qué la igualdad de derechos puede existir independientemente de la igualdad de condiciones. La iniquidad de la economía política en este respecto es flagrante. «Cuando yo, empresario de industria, compro el servicio de un obrero, no incluyo su salario en el producto neto de mi empresa; al contrario: lo deduzco; pero el obrero lo incluye en su producto neto...» (Say, *Economía política.*)

Esto significa que todo lo que gana el obrero es *producto neto;* y que, en lo que gana el empresario, sólo es *producto neto* lo que excede de sus honorarios. Mas ¿por qué solamente el empresario tiene el derecho de beneficiarse? ¿Por qué este derecho, que en el fondo es el derecho mismo de propiedad, se le niega al obrero? Según los términos de la ciencia económica, el obrero es un capital. Ahora bien; todo capital, además de sus gastos de reparación y conservación, debe producir un interés. Esto es lo que el propietario procura para sus capitales y para sí mismo: ¿por qué no se permite al obre-

ro deducir igualmente un interés de su capital, que es él mismo?

La propiedad es, pues, la desigualdad de derechos; porque si no fuera la desigualdad de derechos, sería la igualdad de bienes, en cuyo caso no habría propiedad. Ahora bien; la Constitución garantiza a todos la igualdad de derechos; por consiguiente, según la Constitución, la propiedad es imposible.

II. El propietario de la finca A, ¿puede, por el solo hecho de ser propietario de esta finca, apoderarse del campo B, que está junto al suyo? No—responden los propietarios;—pero ¿qué tiene esto de común con el derecho de propiedad? Esto es lo que vamos a ver mediante una serie de proposiciones idénticas.

El industrial C, comerciante de sombreros, ¿tiene derecho a obligar a D, su vecino, también comerciante de sombreros, a cerrar su tienda y a dejar su comercio? De ningún modo.

Pero C quiere ganar un franco por sombrero, en tanto que D se conforma con 50 céntimos; es evidente que la moderación de D es perjudicial a las pretensiones de C: ¿tiene éste derecho a impedir la venta de D? No, seguramente.

Puesto que D es dueño de vender sus sombreros 50 céntimos más baratos que C, C a su vez es libre de rebajar el precio de los suyos un franco. Ahora bien; D es pobre, en tanto que C es rico; de modo que, al cabo de uno o dos años, D está arruinado por esta competencia insostenible, y C es el dueño de toda la venta. El propietario D, ¿tiene algún recurso contra el propietario C? ¿Puede ejercer contra él una acción reclamatoria de su comercio, de su propiedad? No, porque D tenía el derecho de hacer lo mismo que C, si hubiera sido más rico que él.

Por la misma razón, el gran propietario A puede decir al pequeño propietario B: «Véndeme tu campo; de lo contrario, te impediré vender el trigo»; y esto sin hacerle el menor daño, sin que éste tenga derecho a denunciarle. Claro está que, como se lo proponga, A devorará a B, por la sola razón de que A es más poderoso que B. Así, pues, no es por el derecho de propiedad por lo que A y C habrán despojado a B y D; es por el derecho de la fuerza. Por el derecho de propiedad, los dos propietarios contiguos A y B, lo mismo que los comerciantes C y D, nada podrían hacerse; no se podrían desposeer, ni aniquilar, ni enriquecerse el uno a costa del otro: es el derecho del más fuerte el que ha consumado el acto de usurpación.

También es por el derecho del más fuerte por el que el manufacturero obtiene en los salarios la reducción que le place, y el comerciante rico y el propietario aprovisionado venden sus productos al precio que quieren. El contratista dice al obrero: «Eres dueño de prestar en otra parte tus servicios, como yo lo soy de aceptarlos; te ofrezco tanto.» El comerciante dice a sus clientes: «Sois dueños de vuestro dinero, como yo lo soy de mi mercancía; quiero tanto: tomadla o dejadla.» ¿Quién cederá? El más débil.

Así, pues, sin la fuerza, la propiedad es impotente contra la propiedad, puesto que sin la fuerza no puede aumentar por la albarranía; por consiguiente, sin la fuerza, la propiedad es nula.

Comentario histórico. La cuestión de los azúcares coloniales e indígenas nos suministra un ejemplo sorprendente de esta imposibilidad de la propiedad. Abandonad a ambas industrias a sus propias fuerzas: el fabricante indígena será arruinado por el colonial. Para sostener la remolacha, es preciso gravar la caña: para mantener la propiedad de uno, es preciso ultrajar la propiedad del otro. Lo más notable en este asunto, es precisamente aquello en que menos se ha puesto atención, a saber: que de una u otra manera la propiedad debía ser violada. Imponed a cada industria un impuesto proporcional: establecéis un *máximun*, cometéis un doble atentado contra la propiedad; por una parte, vuestro impuesto dificulta la libertad del comercio; por otra, desconoce la igualdad de los propietarios. Indemnizad la remolacha: violáis la propiedad del contribuyente. Ex-

plotad, por cuenta de la nación, las dos clases de azúcar, lo mismo que se cultivan diversas clases de tabaco: abolís una clase de propiedad. Este último partido sería el más sencillo y el mejor; pero para tomarlo la nación haría falta un concurso de inteligencias aptas y de voluntades generosas, concurso imposible hoy.

La competencia, llamada de otro modo la libertad del comercio; en una palabra: la propiedad en los cambios, será durante mucho tiempo aun el fundamento de nuestra legislación comercial, la cual, desde el punto de vista económico, abarca todas las leyes civiles y todo el gobierno. Ahora bien; ¿qué es la competencia? Un duelo en campo cercado, en el que el derecho se decide mediante las armas.

¿Quién miente, el acusado, o el acusador?—decían nuestros bárbaros antepasados.—Que se batan—respondía el juez, aun más bárbaro:—el más fuerte tendrá razón.

¿Cuál de nosotros dos venderá comestibles al vecino? Abrid cada uno una tienda—dice el economista;—el más astuto o el más pícaro será el hombre más honrado y el mejor comerciante.

En estas palabras está toda la esencia del Código de Napoleón.

Decima proposicion

La propiedad es imposible, porque es la negación de la igualdad

El desenvolvimiento de esta proposición será el resumen de las precedentes.

1.º El principio del derecho económico es que *los productos sólo se compran con productos;* la propiedad, al no poder ser defendida sino como productora de utilidad, desde el momento en que nada produce, está condenada.

2.º Es una ley de economía que *el trabajo debe ser saldado con el producto;* es un hecho que con la propiedad la producción cuesta más de lo que vale.

3.º Otra ley de economía: *Dado un capital, la producción se determina no en razón de la importancia del capital, sino de la fuerza productora;* la propiedad, al exigir que la renta sea siempre proporcional al capital, sin consideración al trabajo, desconoce esta relación de igualdad del efecto a la causa.

4.º y 5.º Como el insecto que hila su seda, el trabajador jamás produce sino para sí mismo; la propiedad, al reclamar doble producto y no poderlo obtener, despoja al trabajador y le mata.

6.º La Naturaleza no ha dado a cada hombre más que una razón, una inteligencia, una voluntad; la propiedad, al conceder al mismo individuo pluralidad de sufragios, le supone pluralidad de almas.

7.º Todo consumo que no es reproductivo de utilidad es una destrucción; la propiedad, ya consuma, ya ahorre, ya capitalice, es productora de *inutilidad*, causa de esterilidad y de muerte.

8.º Toda satisfacción de un derecho natural es una ecuación; en otros términos: el derecho a una cosa se ejerce necesariamente por la posesión de esa cosa. Así, entre el derecho a la libertad y la condición de hombre libre hay equilibrio, ecuación; entre el derecho a ser padre y la paternidad, ecuación; entre el derecho a la seguridad personal y la garantía social, ecuación. Pero entre el derecho de albarranía y la percepción de esta albarranía, no hay jamás ecuación; porque a medida que la albarranía es percibida, da derecho a otra, ésta a una tercera, etc.; no tiene ya fin. La propiedad, no siendo jamás adecuada a su objeto, es un derecho contra la Naturaleza y la razón.

9.º Finalmente, la propiedad no existe por sí misma; para producirse, para obrar, tiene necesidad de una causa extraña, que es la *fuerza* o el *fraude;* en otros términos: la propiedad no es igual a la propiedad, es una negación, una mentira, NADA.

V

Exposición psicológica de la idea de lo justo y de lo injusto, y determinación del principio del gobierno y del derecho

La propiedad es imposible; la igualdad no existe. La primera nos es odiosa, y la queremos; la segunda domina todos nuestros pensamientos, y no sabemos realizarla. ¿Quién nos explicará este profundo antagonismo entre nuestra conciencia y nuestra voluntad? ¿Quién indicará las causas de este error funesto, convertido en el principio más sagrado de la justicia y de la sociedad?

Yo me atrevo a intentarlo, y espero tener acierto.

Pero antes de explicar cómo ha violado el hombre la justicia, es necesario determinar la idea de justicia.

Primera parte

1. *Del sentido moral en el hombre y en los animales*

Los filósofos han planteado frecuentemente la cuestión de saber cuál es la línea precisa que separa la inte-

ligencia del hombre de la de los animales; y, según su costumbre, han ensartado bastantes necedades antes de resolverse a seguir el único camino seguro: el de la observación. Estaba reservado a un sabio modesto, que acaso no se preocupase de filosofía, poner fin a interminables controversias con una sencilla distinción, pero con una de esas distinciones luminosas que valen por sí solas más que todo un sistema: Federico Cuvier ha separado el *instinto* de la *inteligencia*.

Pero nadie aun se ha planteado este problema:

El sentido moral, en el hombre y en el bruto, ¿difiere por la naturaleza, o por el grado?

Si a alguien se le hubiese ocurrido en otro tiempo sostener la segunda parte de esta proposición, su tesis habría parecido escandalosa, blasfematoria, ofensiva para la moral y la religión: los tribunales eclesiásticos y seculares le habrían condenado por unanimidad. ¡Con qué tono se censuraría la inmoral paradoja! «La conciencia—se exclamaría,—esa gloria del hombre, sólo al hombre le ha sido dada; la noción de lo justo y de lo injusto, del mérito y del demérito, es su noble privilegio; sólo el hombre, rey de la Creación, tiene la sublime facultad de resistir a sus inclinaciones terrestres, de escoger entre el bien y el mal, de hacerse cada vez más semejante a Dios, por la libertad y la justicia... No, la santa imagen de la virtud sólo fué grabada en el corazón del hombre.» Palabras llenas de sentimiento, pero vacías de sentido.

El hombre es un animal parlante y social, *zoon logikon kai politikon*, ha dicho Aristóteles. Esta definición vale más que todas las que se han dado después: no exceptúo ni siquiera la célebre definición de M. de Bonald: *El hombre es una inteligencia servida por órganos*, definición que tiene el doble defecto de explicar lo conocido por lo desconocido, es decir, el sér viviente por la inteligencia, y de guardar silencio sobre la cualidad esencial del hombre: la animalidad.

El hombre es, pues, un animal que vive en sociedad. Quien dice sociedad dice conjunto de relaciones; en una palabra: sistema. Ahora bien; los sistemas sólo sub-

sisten en determinadas condiciones: ¿cuáles son estas condiciones? ¿Cuáles son las *leyes* de la sociedad humana?

¿Qué es el *derecho* entre los hombres? ¿Qué es la *justicia*?

De nada servirá decir, con los filósofos de las diversas escuelas: «Es un instinto divino, una voz celeste e inmortal, una guía dada por la Naturaleza, una luz revelada a todo hombre al venir al mundo, una ley grabada en nuestros corazones; es el grito de la conciencia, el mandato de la razón, la inspiración del sentimiento, la inclinación de la sensibilidad; es el amar al prójimo como a sí mismo, el interés bien entendido; es una noción innata, el imperativo categórico de la razón práctica, el cual tiene su fuente en las ideas de la razón pura; es una atracción pasional», etc. etc. Todo esto puede ser tan cierto como hermoso parece, pero es completamente insignificante. Aun cuando se prolongara esta letanía diez páginas más (ha sido diluída en mil volúmenes), la cuestión no avanzaría una línea.

La justicia es la utilidad común, dice Aristóteles: esto es cierto, pero es una tautología. «El principio de que el bien público debe ser el objeto del legislador—dice M. Ch. Comte, en su *Tratado de legislación*,—no hay modo de combatirlo razonablemente; pero, con sólo enunciarlo y demostrarlo, no se logra en la legislación más progreso que el que se lograría en la Medicina diciendo que la curación de las enfermedades debe ser el objeto de los médicos.»

Tomemos otra ruta. El *derecho* es el conjunto de los principios que dirigen la sociedad; la justicia, en el hombre, es el respeto y la observación de esos principios. Practicar la justicia es obedecer al instinto social; hacer un acto de justicia es hacer un acto de sociedad. Por consiguiente, si observamos la conducta de los hombres entre sí en un determinado número de circunstancias diferentes, nos será fácil reconocer cuándo viven en sociedad y cuándo no viven en sociedad; el resultado nos dará, por inducción, la ley.

Comencemos por los casos más sencillos y menos dudosos.

La madre que defiende a su hijo con peligro de su vida, y se priva de todo para alimentarle, hace sociedad con él: es una buena madre; la que, por el contrario, abandona a su hijo, es infiel al instinto social, una de cuyas numerosas formas es el amor maternal: es una madre desnaturalizada.

Si yo me arrojo al agua para auxiliar a un hombre que está en peligro de perecer, soy su hermano, su asociado; si en lugar de socorrerle lo sumerjo, soy su enemigo, su asesino.

Todo el que hace limosna, trata al indigente como a un asociado; no, claro está, como a su asociado en todo y por todo, sino en cuanto a la cantidad de bien de que le hace partícipe; todo el que arrebata por la fuerza o por la astucia lo que no ha producido, destruye en sí mismo la sociabilidad, es un bandido.

El samaritano que socorre al viajero caído en el camino, que cura sus heridas, le consuela y le da dinero, se declara su asociado, su prójimo; el sacerdote que pasa al lado del mismo viajero sin detenerse, es, por lo que a él se refiere, incompatible, enemigo.

En todos estos casos el hombre se mueve impulsado por una inclinación interior hacia su semejante, por una secreta simpatía que le hace amarle, gozar y sufrir con él: de modo que, para resistir a esta inclinación, es preciso un esfuerzo de la voluntad contra la Naturaleza.

Pero todo esto no establece ninguna diferencia decisiva entre el hombre y los animales. En éstos, en tanto que la debilidad de los pequeños hace que los quieren sus madres; en una palabra: en tanto que son sus asociados, se les ve a ellas defenderles, poniendo en peligro su vida, con un valor que recuerda el de los héroes que mueren por la patria. Ciertas especies se reúnen para la caza, se buscan, se llaman; como diría un poeta, se invitan a compartir una presa; en el peligro se les ve auxiliarse, defenderse, prevenirse; el ele-

fante sabe ayudar a su compañero a salir de la zanja en que ha caído; las vacas, para rechazar el ataque de los lobos, forman círculo, con los cuernos hacia fuera, colocando a sus crías en el centro; los caballos y los cerdos acuden al grito de angustia lanzado por uno de ellos. ¡Cuántas descripciones podrían hacerse de sus uniones, de la ternura de los machos para las hembras y de la fidelidad de sus amores! Agreguemos, sin embargo, para ser justos en todo, que estas demostraciones tan conmovedoras de sociedad, de fraternidad y de amor al prójimo, no impiden a los animales querellarse, batirse y destrozarse a dentelladas por su sustento y sus amores: la semejanza entre ellos y nosotros es completa.

El instinto social, en el hombre y en la bestia, existe del más al menos: su naturaleza es la misma. El hombre está asociado más necesaria y constantemente; el animal parece mejor preparado para la soledad. En el hombre, la necesidad de sociedad es más imperiosa, más compleja; en la bestia, parece menos profunda, menos variada, menos sentida. La sociedad, en una palabra, tiene por objeto, en el hombre, la conservación de la especie y del individuo; en los animales, la conservación de la especie principalmente.

Hasta ahora no descubrimos nada que el hombre pueda reclamar para él solo: el instinto de sociedad, el sentido moral, lo tiene en común con el bruto; y cuando imagina que por algunas obras de caridad, de justicia y de abnegación se hace semejante a Dios, no advierte que sus actos obedecen a un impulso enteramente animal. Somos buenos, afectuosos, compasivos, justos, en una palabra, lo mismo que somos iracundos, golosos, lujuriosos y vengativos; es decir: como bestias. Nuestras más elevadas virtudes se reducen, en último análisis, a las ciegas excitaciones del instinto: ¡qué motivo de canonizaciones y de apoteosis!

Hay, a pesar de todo, una diferencia entre nosotros, bimanobípedos, y el resto de los seres; ¿cuál es?

Un estudiante de filosofía se apresuraría a responder: «La diferencia consiste en que nosotros tenemos conciencia de nuestra sociabilidad y los animales no la tienen de la suya; en que nosotros reflexionamos y razonamos sobre las manifestaciones de nuestro instinto social, y nada parecido hacen los animales.»

Yo iría más lejos: afirmaría que por la reflexión y el razonamiento de que parecemos exclusivamente dotados sabemos que es perjudicial, primero a los demás y después a nosotros mismos, resistir al instinto de sociedad que nos rige y que denominamos *justicia*; que es la razón la que nos enseña que el hombre egoísta, ladrón, asesino, traidor a la sociedad, en una palabra, peca contra la Naturaleza y se hace culpable para con los demás y para consigo mismo cuando realiza el mal voluntariamente; finalmente, que es el sentimiento de nuestro instinto social, por una parte, y nuestra razón, por otra, lo que nos hace juzgar que todo semejante nuestro debe tener responsabilidad de sus actos. De ahí el principio del remordimiento, de la venganza y la justicia penal.

Pero todo esto implica entre los animales y el hombre una diversidad de inteligencia, y de ningún modo una diversidad de afecciones; porque si razonamos nuestras relaciones con nuestros semejantes, razonamos igualmente nuestras acciones más triviales: beber, comer, la elección de mujer, la de domicilio; razonamos sobre todas las cosas de la tierra y del cielo; nada hay a que no se aplique nuestra facultad de razonar. Ahora bien; del mismo modo que el conocimiento que adquirimos de los fenómenos exteriores no influye en sus causas ni en sus leyes, así la reflexión, al iluminar nuestro instinto, nos instruye sobre nuestra naturaleza sensible, pero sin alterar su carácter; nos instruye sobre nuestra moralidad, pero no la cambia ni la modifica. El descontento que sentimos de nosotros mismos después de cometer una falta, la indignación que nos embarga a la vista de una injusticia, la idea del castigo merecido y de la satisfacción debida, son efectos de

reflexión, y no efectos inmediatos del instinto y de las pasiones afectivas. La inteligencia—no digo exclusiva, porque los animales también tienen el sentimiento de haber obrado mal y se irritan cuando uno de ellos es atacado;—la inteligencia infinitamente superior que nosotros tenemos de nuestros deberes sociales, la conciencia del bien y del mal, no establece, en lo que se refiere a la moralidad, una diferencia esencial entre el hombre y las bestias.

2. *Del primero y del segundo grado de la sociabilidad*

Insisto en el hecho que acabo de indicar, que es uno de los más importantes de la antropología.

El sentimiento de simpatía que nos impulsa a la sociedad es por naturaleza ciego, desordenado, y siempre está dispuesto a ensimismarse en la impresión del momento, sin consideración a derechos anteriores, sin distinción de mérito ni de prioridad. Se muestra en el perro vagabundo que sigue indiferentemente a todos los que le llaman; en el niño de pecho que toma a todos los hombres por papás y a cada mujer por su nodriza; en todo sér viviente que, privado de la sociedad de animales de su especie, se apega a cualquier compañero de soledad. Este carácter fundamental del instinto social hace insoportable y aun odiosa la amistad de personas ligeras, sujetas a entusiasmarse con cada nuevo rostro, obsequiosas a tontas y a locas y que, por una relación pasajera, desatienden las más antiguas y respetables afecciones. El defecto de semejantes seres no está en el corazón; está en el juicio. La sociabilidad, en este grado, es una especie de magnetismo que la contemplación de un semejante despierta, pero cuyo flujo no sale jamás del que lo siente; que puede ser recíproco, no comunicado; amor, benevolencia, piedad, simpatía, llamémosle como queramos a ese sentimiento, no tiene nada que merezca estimación, nada que eleve al hombre por encima del animal.

El segundo grado de la sociabilidad es la justicia, que se puede definir así: *Reconocimiento en el prójimo de una personalidad igual a la nuestra.* Nos es común, a nosotros y a los animales, en cuanto al sentimiento; en cuanto al conocimiento, sólo nosotros podemos tener idea cabal de lo *justo*, lo cual, como he dicho antes, no cambia la esencia de la moralidad. Pronto veremos cómo el hombre se eleva a un tercer grado de sociabilidad, al que los animales son incapaces de llegar. Pero primero debo demostrar metafísicamente que *sociedad, justicia* e *igualdad* son tres términos equivalentes, tres expresiones que se traducen y cuya conversión mutua es siempre legítima.

Si en medio del tumulto de un naufragio escapo en una barca con algunas provisiones y veo a un hombre luchando contra las olas, ¿estoy obligado a socorrerle? Sí, estoy obligado, so pena de hacerme culpable respecto a él del crimen de lesa sociedad, de homicidio.

Pero ¿estoy obligado igualmente a partir con él mis provisiones?

Para resolver esta cuestión es preciso cambiar los términos. Si la sociedad es obligatoria en cuanto a la barca, ¿lo es también en cuanto a los víveres? Sin duda alguna; el deber de asociado es absoluto; la ocupación de las cosas por parte del hombre es posterior a su naturaleza y está subordinada a ella; la posesión sólo puede convertirse en exclusiva cuando el permiso de ocupar es igual para todos. Lo que oscurece, en esto, nuestro deber, es nuestra facultad de previsión, que, haciéndonos temer un peligro eventual, nos impulsa a la usurpación y nos hace ladrones y asesinos. Los animales no calculan el deber del instinto, ni tampoco los inconvenientes que pueden resultar para ellos: sería extraño que la inteligencia fuese para el hombre, para el más sociable de los animales, un motivo para desobe-

decer la ley. Quien pretende no aplicar ésta sino en su beneficio, engaña a la sociedad; sería preferible que Dios nos quitase la prudencia si sólo ha de servir de instrumento a nuestro egoísmo.

¡Cómo!—diréis.—¿Será preciso que yo parta mi pan, el pan que yo he ganado, que es mío, con un hombre a quien no conozco, al que no volveré a ver, y que acaso me pague con una ingratitud? Si al menos este pan hubiera sido ganado en común, si ese hombre hubiese hecho algo para obtenerlo, podría pedir su parte, puesto que su derecho se fundaría en su cooperación; pero, ¿qué relación hay entre él y yo? No hemos producido juntos; no comeremos juntos.

El defecto de este razonamiento consiste en la falsa suposición de que un productor es necesariamente el asociado de otro productor.

Cuando entre dos o varios individuos se ha formado auténticamente una sociedad, desde el momento en que las bases han sido convenidas, inscritas y firmadas, ninguna dificultad existe sobre las consecuencias. Todo el mundo está de acuerdo en que, asociándose dos hombres, por ejemplo, para la pesca, si uno de ellos no tiene éxito, no por esto perderá el derecho a la pesca de su asociado. Si dos negociantes forman una sociedad de comercio, en tanto que la sociedad dure, las pérdidas y las ganancias son comunes: produciendo cada uno, no para sí, sino para la sociedad, al llegar el momento de partir, no es al productor al que se tiene en cuenta; es al asociado. He ahí por qué el esclavo, a quien el granjero da la paja y el arroz, y el obrero, a quien el capitalista paga siempre un salario demasiado pequeño, no son los asociados de sus patronos: aunque produzcan con ellos, no toman parte en la distribución del producto. Así el caballo que arrastra nuestro coche y el buey que tira de nuestro arado producen con nosotros, pero no son nuestros asociados: tomamos su producto, pero no lo partimos con ellos. La condición de los animales y de los obreros que nos sirven es igual: cuando les

hacemos un bien a unos y a otros, no es por justicia; es por pura benevolencia [1].

Pero ¿es posible que nosotros, los hombres, no estemos todos asociados? Recordemos lo que hemos dicho en los dos capítulos precedentes: aun cuando no quisiéramos estar asociados, la fuerza de las cosas, las necesidades de nuestro consumo, las leyes de la producción, el principio matemático del cambio, nos asociarían. Un solo caso de excepción tiene esta regla: el del propietario, el cual, al producir por su derecho de albarranía, no es asociado de nadie, ni, por consiguiente, está obligado a partir su producto con nadie, del mismo modo que nadie está obligado a darle parte del suyo. Excepto el propietario, todos trabajamos unos para otros, nada podemos hacer por nosotros mismos sin la ayuda de los demás, y continuamente realizamos cambios de productos y de servicios: ¿qué es todo esto, si no actos de sociedad?

Ahora bien; una sociedad de comercio, de industria, de agricultura, no puede concebirse fuera de la igualdad; la igualdad es su condición necesaria de existencia: de tal modo, que en todas las cosas concernientes a la sociedad, faltar a la sociedad, faltar a la justicia, faltar a la igualdad, es exactamente lo mismo. Aplicad este principio a todo el género humano; después de lo dicho, te supongo, lector, suficientemente capacitado para hacerlo por ti mismo.

Según esto, el hombre que se posesiona de un campo y dice: «Este campo es mío», no será injusto si todos los demás hombres tienen la misma facultad de poseer que él; tampoco será injusto si, queriendo establecerse en otra parte, cambia su campo por otro equivalente. Pero si en vez de trabajar pone a otro en su puesto y le dice: «Trabaja para mí mientras yo descanso», en-

(1) Realizar un acto de beneficiencia respecto al prójimo se dice en hebreo *hacer justicia;* en griego, *tener compasión o misericordia;* (eteemosynen: de aquí el francés *limosna)*; en latín, *tener amor o caridad*; en francés, *hacer limosna*. La degradación del principio es sensible a través de estas diversas expresiones: la primera designa el deber; la segunda, sólo la simpatía; la tercera, la afección, virtud de deliberación, no de obligación; la cuarta, la buena voluntad.

tonces se hace injusto, incompatible, *desigual:* es un propietario.

Recíprocamente, el holgazán, el libertino que sin realizar ninguna tarea social disfruta como cualquier otro, y muchas veces más que cualquier otro, de los productos de la sociedad, debe ser perseguido como ladrón y parásito: estamos obligados con nosotros mismos a no darle nada, sino, puesto que, sin embargo, es preciso que viva, a vigilarle y a someterle al trabajo.

La sociabilidad es como la atracción de los seres sensibles; la justicia es esta misma atracción, acompañada de reflexión y de discernimiento. Pero ¿en qué idea general, en qué categoría del entendimiento percibimos la justicia? En la categoría de las cantidades iguales. De aquí la antigua definición de la justicia: *Justum æquale est, injustum inæquale.*

¿Qué es, pues, practicar la justicia? Es dar a cada uno una parte igual de bienes, bajo la condición igual del trabajo; es obrar societariamente. En vano murmura nuestro egoísmo; no hay ningún subterfugio contra la evidencia y la necesidad.

¿Qué es el derecho de ocupación? Un modo natural de distribuir la tierra yuxtaponiendo a los trabajadores a medida que se presentan: este derecho desaparece ante el interés general, que, por ser el interés social, es también el del ocupante.

¿Qué es el derecho del trabajo? El derecho de participar de los bienes cumpliendo las condiciones requeridas; el derecho de sociedad, el derecho de igualdad.

La justicia, producto de la combinación de una idea y de un instinto, se manifiesta en el hombre tan pronto como es capaz de sentir y de pensar: de aquí que se la haya tomado por un sentimiento innato y primordial, opinión falsa, lógica y cronológicamente. Pero la justicia, por su composición híbrida, si se me permite decirlo así, la justicia, nacida de una facultad afectiva y otra intelectual, me parece una de las pruebas más importantes de la unidad y de la simplicidad del *yo*, puesto que el organismo no puede por sí mismo producir tales mezclas, del mismo modo que del sentido del oído y del sentido de la vista no se forma un sentido binario, semiauditivo y semivisual.

La justicia, por su doble naturaleza, nos confirma de modo definitivo todas las demostraciones expuestas en los capítulos II, III y IV. Por una parte, siendo idéntica la idea de *justicia* a la de sociedad, e implicando la sociedad necesariamente la igualdad, ésta debía hallarse en el fondo de todos los sofismas inventados para defender la propiedad; porque no pudiendo defenderse la propiedad sino como justa y social, y siendo desigual la propiedad, para probar que la propiedad es conforme a la sociedad, precisaba sostener que lo injusto es justo, que lo desigual es igual, proposiciones absolutamente contradictorias. Por otra parte, siéndonos dada la noción de igualdad, segundo elemento de la justicia, por las proporciones matemáticas de las cosas, la propiedad, o la distribución desigual de los bienes entre los trabajadores, al destruir el equilibrio necesario del trabajo, de la producción y del consumo, debía aparecer como imposible.

Todos los hombres son, pues, asociados; todos se deben la misma justicia; todos son iguales: ¿se deduce de aquí que las preferencias del amor y de la amistad sean injustas?

Esto exige una explicación.

Ya he supuesto el caso de un hombre en peligro, al que yo debiera socorrer; supongamos ahora que soy simultáneamente llamado por dos hombres expuestos a perecer: ¿me estará permitido, más aun, estaré obligado a socorrer primero a aquel con quien me ligan los lazos de la sangre, de la amistad, del reconocimiento o de la estimación, aun a riesgo de dejar perecer al otro? Sí. ¿Por qué? Porque en el seno de la universalidad social existen para cada uno de nosotros tantas sociedades particulares como individuos, y en virtud del principio mismo de sociabilidad debemos cumplir las obligaciones que nos imponen según el orden de proximidad en que se encuentren con respecto a nosotros. De

acuerdo con esto, debemos preferir, a cualesquiera otros, nuestros padres, hijos, amigos, aliados, etc. Pero ¿en qué consiste esta preferencia?

Si un juez tiene que decidir un pleito entre un amigo suyo y un desconocido, ¿podrá preferir a su *asociado próximo* de su *asociado lejano* y resolverlo en favor de su amigo contra la razón, probada, del otro? No, porque favoreciendo la injusticia de ese amigo, se convertiría en cómplice de su infidelidad al pacto social, y formaría con él, en cierto modo, una coligación contra la masa de los asociados. La facultad de preferencia sólo puede ejercitarse en cuanto a las cosas que nos son propias y personales, como el amor, la estimación, la confianza, la intimidad, y que no podemos conceder a todos a la vez. Así, en caso de incendio, un padre debe socorrer a su hijo antes que al del vecino; pero no siendo personal y facultativo en el juez el reconocimiento de un derecho, no es dueño de favorecer a uno en perjuicio de otro.

Esta teoría de las sociedades particulares, formadas, por decirlo así, concéntricamente por cada uno de nosotros en el seno de la sociedad en general, da la clave de todos los problemas que las diversas clases de deberes sociales pueden plantear por su oposición y su antagonismo, problemas que constituyeron el principal motivo de las tragedias antiguas.

La justicia de los animales es en cierto modo negativa: excepto los casos de la protección de los pequeñuelos, de la caza y del merodeo en cuadrilla, de la defensa común, y alguna vez de auxilios aislados, consiste más en no hacer mal que en hacer bien. El enfermo que no puede levantarse y el imprudente que cae en un precipicio, no reciben ayuda ni alimentos; si no pueden por sí mismos curarse y librarse de obstáculos, su vida está en peligro; no se les cuidará en el lecho ni se les alimentará en la prisión. La apatía de sus semejantes proviene tanto de la pobreza de su inteligencia como de la escasez de sus recursos. Por lo demás, las diferencias de proximidad que los hombres observan

entre sí no son desconocidas entre los animales; también ellos tienen amistades por costumbre, por vecindad, por parentesco, y preferencias. Comparados con nosotros, su memoria es débil, oscuro su sentimiento, casi nula su inteligencia; pero la identidad en la cosa existe, y nuestra superioridad sobre ellos en este respecto proviene enteramente de nuestro entendimiento.

Por la extensión de nuestra memoria y la penetración de nuestro juicio, sabemos multiplicar y combinar los actos que nos inspira el instinto de sociedad, y aprendemos a hacerlos más eficaces y a distribuirlos según el grado y la excelencia de los derechos. Las bestias que viven en sociedad practican la justicia, pero no la conocen ni la razonan: obedecen a su instinto sin especulación ni filosofía. Su *yo* no sabe unir el sentimiento social a la noción de igualdad que no tienen, porque esta noción es abstracta. Nosotros, por el contrario, partiendo del principio de que la sociedad implica participación igual, podemos, por nuestra facultad de razonamiento, entendernos y llegar a un acuerdo sobre la regulación de nuestros derechos; también hemos llevado muy adelante cuanto se refiere a lo judicial. Pero en todo esto nuestra conciencia desempeña un papel insignificante, y la prueba de ello está en que la idea de *derecho*, que se manifiesta como un resplandor en los animales más cercanos a nosotros por la inteligencia, parece partir del mismo nivel en algunos salvajes para llegar a su mayor elevación en los Platón y los Franklin. Sígase el desenvolvimiento del sentido moral en los individuos y el progreso de las leyes en las naciones, y se comprobará que la idea de lo justo y de la perfección legislativa están por todas partes en razón directa de la inteligencia. La noción de lo justo, que los filósofos han creído simple, resulta, pues, verdaderamente compleja: debe su origen al instinto social, por una parte, y a la idea de mérito igual, por otra; del mismo modo que la noción de culpabilidad se origina del sentimiento de la justicia violada y de la idea de elección voluntaria.

En resumen: el instinto no se modifica por el conocimiento que de él se tiene, y los hechos de sociedad que hasta ahora hemos observado son de una sociabilidad animal. Sabemos lo que es la justicia: la sociabilidad concebida bajo la razón de igualdad; mas nada hay en nosotros que nos diferencie de los animales.

3. *Del tercer grado de la sociabilidad*

El lector quizá no haya olvidado lo que he dicho en el capítulo III sobre la división del trabajo y la especialidad de las aptitudes. Entre los hombres, la suma de los talentos y de las capacidades es igual, y su naturaleza semejante: todos, todos sin excepción, nacemos poetas, matemáticos, filósofos, artistas, artesanos, labradores; pero no nacemos con esas aptitudes iguales, y de un hombre a otro, en la sociedad, y de una facultad a otra, en el mismo hombre, las proporciones son infinitas. Esta variedad de grado en las mismas facultades, este predominio de talento para ciertos trabajos, es, como hemos dicho, el fundamento mismo de nuestra sociedad. La inteligencia y el genio natural han sido repartidos por la Naturaleza con tal economía y de una manera tan providencial, que el organismo social no tiene que temer jamás que haya superabundancia ni escasez de talentos especiales, y cada trabajador, aplicándose a su función, puede adquirir siempre el grado de instrucción necesaria para gozar de los trabajos y de los descubrimientos de todos sus consocios. Por esta previsión tan sencilla y tan sabia de la Naturaleza, el trabajador no está aislado en su tarea; está, por el pensamiento, en comunicación con sus semejantes, antes de unirse a ellos por el corazón, de modo que el amor nace en él de la inteligencia.

No sucede lo mismo en las sociedades de los animales. En cada especie, las aptitudes, muy limitadas por lo demás, en cuanto al número, e incluso, cuando no provienen del instinto, por la energía, son iguales entre los individuos: cada uno sabe hacer lo que hacen los demás,

y, lo mismo que los demás, buscar su alimento, huir del enemigo, abrir una madriguera, construir un nido, etcétera. Ninguno, entre ellos, estando libre y ágil, espera ni requiere la ayuda de su vecino, el cual, por su parte, prescinde igualmente de todo concurso.

Los animales asociados viven unos junto a otros sin ningún comercio de ideas, sin relación íntima: haciendo todos las mismas cosas, no teniendo nada que aprender ni que conservar, se ven, se perciben, están en contacto; no se compenetran. El hombre realiza con el hombre un cambio continuo de ideas y de sentimientos, de productos y de servicios. Todo lo que se aprende y se ejecuta en la sociedad le es necesario; pero de esta inmensa cantidad de productos y de ideas, lo que cada uno puede hacer y adquirir por sí solo es como un átomo comparado con el sol. El hombre no es hombre sino por la sociedad, la cual, por su parte, sólo se sostiene por el equilibrio y la armonía de las fuerzas que la componen.

La sociedad, entre los animales, es *simple;* entre los hombres, *compuesta*. El hombre es asociado del hombre por el mismo instinto que asocia el animal al animal; pero el hombre está asociado de otro modo que el animal: en esta diferencia de asociación radica toda la diferencia de moralidad.

Ya he demostrado, demasiado extensamente quizá, por las mismas leyes que suponen la propiedad como base del estado social, y por la economía política, que la desigualdad de condiciones no puede justificarse ni por la prioridad de ocupación ni por la superioridad de talente, de servicio, de industria y de capacidad. Pero si la igualdad de condiciones es una consecuencia necesaria del derecho natural, de la libertad, de las leyes de la producción, de los límites de la naturaleza física y del principio mismo de sociedad, esta igualdad no detiene el impulso del sentimiento social en el límite del *debe* y del *haber;* el espíritu de beneficencia se extiende más allá; y cuando la economía ha establecido el equilibrio, el alma comienza a gozar de su propia justicia y el corazón se expansiona en el infinito de sus afecciones.

El sentimiento social toma entonces, según las relaciones de las personas, un nuevo carácter: en el fuerte, es el placer de la generosidad; entre iguales, la franca y cordial amistad; en el débil, la dicha de la admiración y del agradecimiento.

El hombre superior por la fuerza, el talento o el valor, sabe que se debe enteramente a la sociedad, sin la cual no es ni puede ser nada; sabe que tratándole como al último de sus miembros, la sociedad está en paz con él. Pero le es imposible, al propio tiempo, desconocer la excelencia de sus facultades; forzosamente tiene conciencia de su fuerza y de su grandeza; y sólo por el homenaje voluntario que hace de sí mismo a la humanidad, confesándose instrumento de la Naturaleza, merece ser glorificado y bendecido. Por esta confesión simultánea del corazón y del espíritu, verdadera adoración del Sér Supremo, el hombre se distingue, se eleva y alcanza un grado de moralidad social al cual no le es dado llegar a la bestia. Hércules abatiendo a los monstruos y castigando a los bandidos para salvar a Grecia, y Orfeo instruyendo a los pelasgos toscos y feroces, ambos sin querer cobrar nada por sus servicios, son las más nobles creaciones de la poesía y la expresión más elevada de la justicia y de la virtud.

Los deleites del sacrificio son inefables.

Si me atreviera a comparar la sociedad humana con el coro de las tragedias griegas, diría que la falange de los espíritus sublimes y de las grandes almas representa la *estrofa*, y que la multitud de los pequeños y de los humildes es la *antistrofa*. Encargados de los trabajos penosos y vulgares, todopoderosos por su número y por el conjunto armónico de sus funciones, éstos ejecutan lo que los otros imaginan. Guiados por ellos, nada les deben; les admiran, sin embargo, y les prodigan sus aplausos y sus elogios.

El reconocimiento tiene sus adoraciones y sus entusiasmos.

Pero a mi corazón le agrada la igualdad. La beneficencia degenera en tiranía y la admiración en servilismo:

la amistad es hija de la igualdad. Amigos míos: quiero vivir entre vosotros sin emulación y sin gloria; quiero que la igualdad nos reúna y que la suerte señale nuestros puestos. Antes de saber a quién de vosotros debo admirar, prefiero morir.

La amistad es preciosa en el corazón de los niños y de los hombres.

La generosidad, el reconocimiento (me refiero aquí solamente al que nace de la admiración de una potencia superior) y la amistad, son tres matices distintos de un sentimiento único, que yo denominaría *equidad* o *proporcionalidad social* [1]. La equidad no trasforma la justicia; pero tomando siempre la equidad por base, sobreañade la estimación y constituye por ello en el hombre un tercer grado de sociabilidad. Por la equidad es para nosotros un deber y un placer al mismo tiempo ayudar al débil que necesita nuestro auxilio y hacerle nuestro igual; ofrecer al fuerte el debido tributo de agradecimiento y de honor sin constituirnos en esclavos suyos; amar a nuestro prójimo, a nuestro amigo, a nuestro igual, por lo que de él recibimos, aun a título de cambio. La equidad es la sociabilidad elevada por la razón y la justicia hasta el ideal; su carácter más corriente es la *urbanidad* o la *cortesía*, que, en algunos pueblos, resume por sí sola casi todos los deberes de sociedad.

Ahora bien; este sentimiento es desconocido de las bestias, que aman, se unen y muestran algunas preferencias, pero que no comprenden la estimación, y entre las cuales no se observa generosidad, ni admiración, ni ceremonial.

Este sentimiento no procede de la inteligencia, que por sí misma calcula, computa, equilibra, pero no ama; que ve, pero no siente. Así como la justicia es un producto mixto del instinto social y de la reflexión, del mismo modo la equidad es un producto mixto de la justicia y

---

(1) Entiendo aquí por *equidad* lo que los latinos llamaban *humanitas*, es decir, la clase de sociabilidad que es propia del hombre. La *humanidad* dulce y afable sabe distinguir, sin ultrajar, los rangos, las virtudes y las capacidades: es la justicia distributiva de la simpatía social y del amor universal.

del sentimiento, quiero decir de nuestra facultad de apreciar y de idealizar.

Este producto, tercero y último grado de la sociabilidad en el hombre, es determinado por nuestro modo de asociación compuesta, en la cual la desigualdad, o, mejor dicho, la divergencia de las facultades y la especialidad de las funciones, al tender a aislar a los trabajadores, exige un aumento de energía en la sociabilidad.

He ahí por qué la fuerza que oprime para proteger es execrable; por qué la ignorancia imbécil que mira con la misma atención las maravillas del arte que los productos de la más grosera industria provoca un indecible menosprecio; por qué el adocenado orgulloso que triunfa diciendo: *Te he pagado, nada te debo,* es soberanamente aborrecible.

Sociabilidad, justicia, equidad: tal es, en su triple grado, la exacta definición de la facultad instintiva que nos fuerza a buscar el comercio con nuestros semejantes, y cuya manifestación gráfica se expresa con esta fórmula: *Igualdad en los productos de la Naturaleza y del trabajo.*

Estos tres grados de sociabilidad se sostienen y se suponen mutuamente: la equidad, sin la justicia, no existe; la sociedad, sin la justicia, es un contrasentido. En efecto, si para recompensar el talento tomo el producto de uno para dárselo a otro, al despojar injustamente al primero no hago de su talento el aprecio que debo; si en una sociedad me adjudico una parte mayor que la de mi asociado, no somos verdaderamente asociados. La justicia es la sociabilidad manifestándose por la admisión en la participación de las cosas materiales, únicas susceptibles de peso y de medida; la equidad es la justicia acompañada de admiración y de estimación, cosas que no se miden.

De esto se deducen varias consecuencias.

1.ª Si nosotros somos libres para conceder nuestra estimación a un individuo, más que a otro, y en todos los grados imaginables, no lo somos para hacer mayor su parte en los bienes comunes, porque, estándonos im-

puesto el deber de justicia antes que el de equidad, debe cumplirse primero. Aquella mujer, admirada de los antiguos, que obligada por un tirano a optar entre la muerte de su hermano y la de su esposo abandonó a éste, con el pretexto de que podía volver a encontrar un marido, pero no un hermano; aquella mujer, digo, al obedecer a un sentimiento de equidad, faltó a la justicia y cometió una mala acción, porque la sociedad conyugal es de derecho más estricto que la sociedad fraternal, y la vida del prójimo es cosa que no nos pertenece.

Según este mismo principio, la desigualdad de los salarios no puede admitirse en la legislación con el pretexto de desigualdad de talentos, porque dependiendo la distribución de los bienes de la justicia, ésta debe hacerse de acuerdo con la economía, no con el capricho personal.

Finalmente, en lo que concierne a las donaciones, testamentos y sucesiones, la sociedad, atendiendo a la vez los afectos familiares y sus propios derechos, no debe permitir que el amor y el favor destruyan nunca la justicia; y aun admitiendo que el hijo, asociado durante mucho tiempo a los trabajos de su padre, sea más capaz que otro de proseguirlos; que el ciudadano a quien sorprende la muerte en la realización de su obra pueda saber, por una inclinación natural y de predilección por su obra, designar a su más digno sucesor; aun admitiendo que el heredero debe discernir por muchos el derecho a optar entre diversas heredades, la sociedad no puede tolerar ninguna concentración de capitales ni de industrias en provecho de un solo hombre, ningún acaparamiento de trabajo, ninguna usurpación (1).

---

(1) La justicia y la equidad jamás han sido comprendidas.

«Supongamos que hubiera para partir o distribuir entre Aquiles y Ajax un botín de 12, tomado al enemigo. Si los dos eran iguales, el botín también debería ser aritméticamente igual. Aquiles tendría 6, y 6 Ajax; pero si se seguía esta igualdad aritmética, Tersites mismo tendría una parte igual a la de Aquiles, lo que sería soberanamente injusto e irritante. Para evitar esta injusticia, comparemos el valor de las personas, a fin de darles partes proporcionales a su valor. Supongamos que el valor de Aquiles sea doble que el de Ajax: la parte del primero será 8; la de Ajax, 4. No habrá igualdad aritmética, sino igualdad proporcional. A esta comparación de

2.º La equidad, la justicia, la sociedad, no pueden existir en ningún sér sino con relación a los individuos de su especie: imposible que existan de una especie a otra, por ejemplo, del lobo a la cabra, de la cabra al hombre, del hombre a Dios, y menos todavía de Dios al hombre. La atribución al Sér Supremo de la justicia, de la equidad y del amor, es un puro antropomorfismo; y los epítetos de justo, clemente, misericordioso y demás que aplicamos a Dios, deben ser borrados de nuestras letanías. Dios no puede ser considerado como justo, equitativo y bueno sino en relación a otro dios. Ahora bien; Dios es único; por consiguiente, no puede sentir afectos sociales, como son la bondad, la equidad y la justicia. ¿Se dice acaso que el pastor es justo con sus carneros y sus perros? No. Si quisiera esquilar tanta lana de un cordero de seis meses como de un carnero de dos años; si exigiera que un perro joven atendiese la vigilancia del rebaño como un viejo dogo, tampoco se diría que es injusto; se diría que está loco; es que entre el hombre y la bestia no hay sociedad, aun cuando pueda haber afecto: el hombre ama a los animales como *cosas*; como *cosas sensibles*, si se quiere, no como *personas*. La filosofía, después de haber eliminado de la idea de Dios las pasiones que la superstición le ha

los méritos, *ratiounum*, es a lo que Aristóteles llama justicia distributiva; se aplica según la progresión geométrica.» (Toullier, *Derecho francés según el orden del Código.*)

Aquiles y Ajax, ¿son asociados, o no lo son? Toda la cuestión está en esto. Si Aquiles y Ajax, lejos de ser asociados, están al servicio de Agamenón, que les paga, nada hay que decir de la regla de Aristóteles: el señor que manda esclavos puede prometer doble ración de aguardiente al que haga doble trabajo. Esta es la ley del despotismo, el derecho de la servidumbre. Pero si Ajax y Aquiles son asociados, son iguales. ¿Qué importa que Aquiles sea fuerte como cuatro, y Ajax sólo como dos? Este puede responder siempre que él es libre; que si Aquiles es fuerte como cuatro, cinco le matarán; por último, que, sirviéndose de su persona, él, Ajax, arriesga tanto como Aquiles. El mismo razonamiento es aplicable a Tersites: si no sabe batirse, que se haga cocinero, proveedor o repostero; si no sirve para nada, que se le meta en el hospital: en ningún caso se le puede hacer violencia al imponerle leyes.

Sólo hay dos estados posibles para el hombre: estar en la sociedad o fuera de la sociedad. En la sociedad, las condiciones son necesariamente iguales, salvo el grado de estimación y de consideración a que cada uno puede llegar. Fuera de la sociedad, el hombre es una materia explotable, un instrumento capitalizado, frecuentemente un mueble incómodo e inútil.

supuesto, se verá, pues, obligada a eliminar también las virtudes que nuestra liberal piedad le atribuye (1).

Si Dios descendiese a la tierra y viniese a habitar entre nosotros, no podríamos amarle si no se hiciese nuestro semejante; ni darle nada, si no producía algún bien; ni atenderle, si no probaba que nos equivocamos; ni adorarle, si no nos manifestaba su poder. Todas las leyes de nuestro sér, afectivas, económicas, intelectuales, nos prescribirían tratarle como a los demás hombres, es decir, según la razón, la justicia y la equidad. Deduzco de aquí la consecuencia de que si alguna vez Dios se pone en comunicación con el hombre, deberá hacerse hombre.

Ahora bien; si los reyes son imágenes de Dios y ejecutores de su voluntad, no pueden recibir de nosotros amor, riquezas, obediencia ni gloria, sino a condición de trabajar como nosotros, de hacerse sociables para nosotros, de producir en proporción a su gasto, de razonar con sus servidores y de realizar grandes cosas. Con mayor motivo, si, como algunos pretenden, los reyes son funcionarios públicos, el amor que se les debe ha de medirse por su amabilidad personal; la obligación de obedecerles, por la justificación de sus órdenes; sus honorarios, por la totalidad de la producción social dividida entre el número de ciudadanos.

Así, pues, todo concuerda para concedernos la ley de igualdad: jurisprudencia, economía política, psicología. El derecho y el deber, la recompensa debida al talento y al trabajo, los impulsos del amor y del entusiasmo, todo está regulado de antemano por inflexible metro, todo proviene del número y del equilibrio. La igualdad de condiciones: he ahí el principio de las socieda-

(1) Entre la mujer y el hombre puede existir amor, pasión, vínculos por costumbre y todo lo que se quiera: no hay verdaderamente sociedad. El hombre y la mujer no hacen compañía. La diferencia de sexos mantiene entre ellos una separación de la misma naturaleza que la que, por la diferencia de las especies, existe entre los animales. Así, lejos de aplaudir lo que se denomina actualmente emancipación de la mujer, yo me inclinaría más bien, si fuera preciso llegar a este extremo, a recluir a la mujer.

El derecho de la mujer y sus relaciones con el hombre están aún por determinar; la legislación matrimonial, lo mismo que la legislación civil, están por hacer.

des; la solidaridad universal: he ahí la sanción de esta ley.

La igualdad de condiciones no se ha establecido jamás por culpa de nuestras pasiones y de nuestra ignorancia; pero nuestra oposición a esta ley hace ver más y más su necesidad: la historia es un constante testimonio de ello; todos los acontecimientos nos lo revelan. La sociedad marcha de ecuación en ecuación; las revoluciones de los imperios ofrecen, a los ojos del observador economista, ya la reducción de cantidades algebraicas que se deducen entre sí, ya el esclarecimiento de una incógnita, conseguido por la operación infalible del tiempo. Los números son la providencia de la historia. Sin duda, el progreso de la humanidad cuenta con otros elementos; pero en la multitud de causas ocultas que agitan a los pueblos, no hay ninguna más potente, más regular, ni menos desconocida, que las explosiones periódicas del proletariado contra la propiedad. La propiedad, procediendo simultáneamente por la exclusión y la usurpación, al mismo tiempo que la población se multiplica, ha sido el principio generador de la causa determinante de todas las revoluciones. Las guerras de religión y de conquista, cuando no llegaron hasta el exterminio de las razas, fueron solamente perturbaciones accidentales, pronto separadas por la progresión matemática de la vida de los pueblos. Tal es el poder de acumulación de la propiedad; tal es la ley de degradación y de muerte de las sociedades.

Ved, en la Edad Media, el ejemplo de Florencia, república de mercaderes y comisionistas, siempre desgarrada por las luchas de sus partidos rebeldes, tan conocidos con los nombres de güelfos y gibelinos, los cuales no eran, después de todo, sino el pueblo bajo y la arístocracia propietaria armados uno contra otro; el ejemplo de Florencia, dominada por los banqueros, y que sucumbió al fin bajo el peso de sus deudas [1]. Ved, en la

[1] «La caja de caudales de Cosme de Médicis fué la tumba de la libertad florentina», ha dicho en el Colegio de Francia M. Michelet.

antigüedad, el ejemplo de Roma, devorada desde su nacimiento por la usura, floreciente, sin embargo, en tanto que el mundo entonces conocido suministró *trabajo* a sus terribles proletarios, ensangrentada por la guerra civil en cada intervalo de reposo, y muriendo de agotamiento cuando el pueblo hubo perdido, con su antigua energía, hasta el último destello de sentido moral; el de Cartago, ciudad comercial y rica, incesantemente dividida por luchas intestinas; el de Tiro, Sidón, Jerusalén, Nívide y Babilonia, arruinadas por rivalidades comerciales, y, como diríamos hoy, por falta de mercados. Todos estos famosos ejemplos, ¿no muestran suficientemente cuál es la suerte de las naciones modernas, si el pueblo, haciendo resonar su voz potente, no proclama, con gritos de reprobación, la abolición del régimen propietario?

Aquí debería terminar mi tarea. He demostrado el derecho del pobre; he probado la usurpación del rico; pido justicia: la ejecución de la sentencia no me corresponde. Si para prolongar algunos años un disfrute ilegítimo se alegase que no basta demostrar la igualdad, que es preciso, ademas, organizarla, que es preciso, sobre todo, establecerla sin perturbaciones, yo tendría derecho a responder: El derecho del oprimido es superior a las dificultades de los ministros; la igualdad de condiciones es una ley primordial, de la que provienen la economía pública y la jurisprudencia. El derecho al trabajo y a la participación igual de los bienes no puede ceder ante las ansiedades del Poder: no es al proletario a quien corresponde conciliar las contradicciones de los Códigos, y menos aun sufrir los errores del Gobierno; es el poder civil y administrativo, por el contrario, el que debe reformarse según el principio de igualdad política y económica. El mal conocido debe ser condenado y destruído; el legislador no puede alegar su ignorancia del orden que haya de establecerse en favor de la iniquidad patente. No se contemporice sobre el particular. Justicia, justicia; reconocimiento del derecho; rehabilitación del proletario: después de esto,

vosotros, jueces y cónsules, cuidaréis del orden y proveeréis al gobierno de la República.

Por lo demás, creo que ni uno de mis lectores me dirá que sé destruir, pero no edificar. Al demostrar el principio de igualdad, he puesto la primera piedra del edificio social; he hecho más todavía: he dado el ejemplo de la conducta que hay que seguir en la solución de los problemas de política y de legislación. En cuanto a la ciencia, declaro que no conozco nada más que el principio, y no sé que nadie hoy pueda alabarse de haber llegado más allá. Muchas gentes gritan: «Venid conmigo y os enseñaré la verdad». Esas gentes toman por verdad su opinión personal, su convicción ardorosa; se equivocan, generalmente, por completo. La ciencia de la sociedad, como todas las ciencias humanas, estará siempre inconclusa: la profundidad y la diversidad de las cuestiones que abarca son infinitas. Nosotros estamos apenas en el A B C de esta ciencia: la prueba de ello es que aun no hemos franqueado el período de los sistemas, y que no cesamos de colocar la autoridad de las mayorías deliberantes en el lugar de los hechos. Cierta sociedad gramatical decide las cuestiones de lingüística por la pluralidad de los votos; los debates de nuestras Cámaras, si los resultados no fueran tan funestos, serían aún más ridículos. La tarea del verdadero publicista, en el tiempo en que vivimos, es imponer silencio a los inventores y a los charlatanes, y acostumbrar al público a no contentarse sino con demostraciones, no con símbolos ni con programas. Antes de discurrir sobre la ciencia, es preciso determinar su objeto, hallar el método y el principio; es preciso desembarazarla de los prejuicios que la obstruyen. Tal debe ser la misión del siglo XIX.

En cuanto a mí, lo he jurado: seré fiel a mi obra de demolición; no cesaré de perseguir la verdad aun a través de ruinas y de escombros. Tengo la tarea a medio hacer; y se puede creer, sin que haya necesidad de que lo advierta, que si me he atrevido a poner la mano sobre el arca santa, no ha sido para contentarme

con hacer caer la cubierta. Es preciso que los misterios del santuario de la iniquidad sean revelados, las tablas de la antigua alianza rotas, y todos los objetos del culto primitivo arrojados para cama de los cerdos. Nos ha sido otorgada una Constitución, resumen de toda la ciencia política, símbolo de veinte legislaturas; ha sido escrito un Código, orgullo de un conquistador, sumario de la sabiduría antigua; pues bien: de esa Constitución y de ese Código no quedará artículo sobre artículo; los doctos pueden resolverse desde este momento y prepararse para una reconstrucción.

Sin embargo, como todo error destruído supone necesariamente una verdad contraria, no terminaré este trabajo sin haber resuelto el primer problema de la ciencia política, que es el que preocupa actualmente a todas las inteligencias:

Abolida la propiedad, ¿cuál será la forma de la sociedad? ¿La communidad de bienes?

SEGUNDA PARTE

1. *De las causas de nuestros errores: origen de la propiedad*

La determinación de la verdadera forma de la sociedad humana exige la previa solución de la cuestión siguiente:

No siendo la propiedad nuestra condición natural, ¿cómo se ha establecido? ¿Cómo el instinto de sociedad, tan seguro entre los animales, ha fallado en el hombre? ¿Cómo el hombre, nacido para la sociedad, no está aún asociado?

He dicho que el hombre está asociado de *modo compuesto*; aun cuando esta expresión careciese de exactitud, el hecho que con ella he querido caracterizar no sería menos cierto, a saber: el engranaje de los talentos

y de las capacidades. Pero ¿quién no ve que esos talentos y esas capacidades son a su vez, por su variedad infinita, causa de una infinita variedad en las voluntades; que el carácter, las inclinaciones y la forma del *yo*, si se me permite hablar así, se alteran inevitablemente, de modo que, en el orden de la libertad, lo mismo que en el orden de la inteligencia, hay tantos tipos como individuos, tantos originales como cabezas, cuyos gustos, humores, inclinaciones, modificados por ideas distintas, no pueden, de ningún modo, concordar? El hombre, por su naturaleza y su instinto, está predestinado a la sociedad, y su personalidad, siempre inconstante y multiforme, se opone.

En las sociedades de animales, todos los individuos hacen exactamente las mismas cosas: un mismo genio los dirige; una misma voluntad los anima. Una sociedad de bestias es un conjunto de átomos redondos, corvos, cúbicos o irregulares, pero siempre perfectamente idénticos; su personalidad es unánime; se diría que un solo *yo* los gobierna a todos. Los trabajos que los animales ejecutan, ya aislados, ya en sociedad, reproducen rasgo por rasgo su carácter: así como un enjambre de abejas se compone de unidades abejas de la misma naturaleza y de igual valor, así el panal de miel se forma de la unidad alvéolo, constante e invariablemente repetida.

Pero la inteligencia del hombre, formada para atender a un mismo tiempo al destino social y a las necesidades personales, es de una factura distinta, y esto es lo que hace, por una consecuencia fácil de comprender, que la voluntad humana sea prodigiosamente divergente. En la abeja, la voluntad es constante y uniforme, porque el instinto que la guía es inflexible, y este instinto único constituye la vida, la dicha y todo el sér del animal; en el hombre, el talento varía, la razón es indecisa, y, por lo tanto, múltiple y vaga la voluntad: busca la sociedad, pero huye de la sujeción y de la monotonía; es imitador, pero ama sus ideas y más todavía sus obras.

Si, como la abeja, tuviese cada hombre al nacer un talento ya formado, conocimientos especiales perfectos, una ciencia infusa, en una palabra, de las funciones que deberá desempeñar, y estuviese privado de la facultad de reflexionar y de razonar, la sociedad se organizaría por sí misma. Veríase a unos hombres labrar el campo, a otros construir casas, a otros forjar metales, a otros confeccionar vestidos, a otros almacenar los productos y cuidar de su distribución. Cada uno, sin averiguar la razón de su trabajo, sin inquietarse de si hacía más o menos del debido, seguiría su orden, aportaría su producto, recibiría su salario, descansaría las horas precisas, y todo esto sin contar, sin envidiar a nadie, sin quejarse del repartidor, que jamás cometería una injusticia. Los reyes gobernarían y no reinarían, porque reinar es ser *propietario* en grande, como decía Bonaparte; y no teniendo nada que mandar, ya que cada uno estaría en su puesto, servirían más bien de centros de asamblea que de autoridades y de consejos. Habría comunidad engranada, no sociedad reflexiva y libremente aceptada.

Pero el hombre no es hábil sino a fuerza de observación y de experiencias. Reflexiona, por consiguiente, puesto que observar y experimentar es reflexionar; razona, puesto que no puede dejar de razonar; y reflexionando, se hace ilusiones; y razonando, se equivoca y cree tener razón, se obstina y abunda en su opinión, se aprecia a sí mismo y menosprecia a los demás. Desde entonces se aisla, porque no podría someterse a la mayoría sino sacrificando su voluntad y su razón, es decir, negándose a sí mismo, lo cual es imposible. Y este aislamiento, este egoísmo racional, este individualismo de opinión, en fin, subsisten en el hombre en tanto que la verdad no le es demostrada por la observación y la experiencia.

Otra comparación aclarará más todavía todos estos hechos.

Si, de súbito, al instinto ciego, pero convergente y armónico de un enjambre de abejas, se uniesen la re-

flexión y el razonamiento, la pequeña sociedad no podría subsistir. Desde luego, las abejas no tardarían en intentar algún prcedimiento industrial nuevo, por ejemplo, hacer sus alvéolos redondos o cuadrados. Los sistemas y los inventos su sucederían, hasta que una larga práctica, auxiliada por una sabia geometría, les demostrase que la figura hexágona es la más ventajosa. Además, habría insurrecciones: se diría a los zánganos que debían proveer a su sustento, y a las reinas que debían trabajar; surgiría la envidia entre las obreras; estallarían las discordias; cada cual querría producir por su cuenta; finalmente, la colmena sería abandonada y las abejas perecerían. El mal, como una serpiente oculta bajo las flores, se introduciría en la república melífera por aquello mismo que debiera constituir su gloria; por el razonamiento y la razón.

Así, el mal moral, es decir, en la cuestión que tratamos, el desorden en la sociedad, se explica naturalmente por nuestra facultad de reflexionar. El pauperismo, los crímenes, las rebeliones, las guerras, han tenido por madre la desigualdad de condiciones, que es hija de la propiedad, la cual nació del egoísmo, fué engendrada por el interés privado y desciende en línea recta de la autocracia de la razón. El hombre no comenzó siendo criminal, ni salvaje, sino inocente, ignorante, inexperto. Dotado de instintos imperiosos, pero colocados bajo la condición del razonamiento, al principio reflexionó poco y razonó mal; después, a fuerza de errores, corrigió sus ideas poco a poco y perfeccionó su razón. Es, en primer lugar, el salvaje que lo sacrifica todo por una bagatela y después se arrepiente y llora; es Esaú cambiando su derecho de primogenitura por unas lentejas y deseoso más tarde de anular el trato; es el obrero civilizado, trabajando a título precario y pidiendo continuamente un aumento de salario, sin comprender, ni él ni su patrono, que fuera de la igualdad el salario es siempre insuficiente. Es, en segundo lugar, Nabot muriendo por defender su herencia; Catón desgarrando sus entrañas para no ser esclavo; Sócrates

defendiendo la libertad de pensamiento hasta que apuró la copa fatal; es el tercer Estado del 89 reivindicando la libertad; pronto será el pueblo exigiendo la igualdad en los medios de producción y en los salarios.

El hombre es sociable por naturaleza, es decir, busca en todas sus relaciones la igualdad y la justicia; pero ama la independencia y le agrada el elogio: la dificultad de satisfacer a un mismo tiempo estas diversas necesidades es la primera causa del depotismo de la voluntad y de la apropiación, que es su consecuencia. Por otra parte, el hombre tiene continuamente necesidad de cambiar sus productos; incapaz de equilibrar valores bajo especies diferentes, se contenta con juzgar por aproximación, según su pasión y su capricho; y se entrega a un comercio infiel, cuyo resultado es siempre la opulencia y la miseria. Así, pues, los mayores males de la humanidad provienen de la sociabilidad mal ejercida, de esa misma justicia de que está tan orgullosa y que aplica con tan deplorable ignorancia. La práctica de lo justo es una ciencia cuyo descubrimiento y propagación acabarán pronto o tarde con el desorden social, ilustrándonos sobre nuestros derechos y nuestros deberes.

Esta educación progresiva y dolorosa de nuestro instinto, esta lenta e insensible trasformación de nuestras percepciones espontáneas en conocimientos reflejos, no se observa entre los animales, cuyo instinto no cambia ni se esclarece jamás.

Según Federico Cuvier, que tan claramente ha separado en los animales el instinto de la inteligencia, «el instinto es una fuerza primitiva y propia, como la sensibilidad, la irritabilidad y la inteligencia. El lobo y el zorro, que reconocen las trampas en que han caído una vez y se libran de ellas; el perro y el caballo, que aprenden hasta la significación de muchas palabras nuestras y nos obedecen, hacen esto por *inteligencia*. El perro que oculta los restos de su comida; la abeja que construye su celda; el pájaro que hace su nido, sólo obran por *instinto*. Hay instinto hasta en el hombre: por un

instinto peculiar mama el niño al venir al mundo. Pero el hombre casi todo lo hace por inteligencia, y la inteligencia suple al instinto. Lo contrario sucede a los animales: les ha sido dado el instinto para suplir a la inteligencia». (Flourens, *Resumen analítico de las observaciones de F. Couvier.)*

«No es posible formarse idea clara del instinto sino admitiendo que los animales tienen en su *sensorium* imágenes o sensaciones innatas y constantes que les determinan a obrar como las sensaciones corrientes y accidentales determinan comunmente. Es una especie de ensueño o de visión que les persigue siempre; y en todo lo que tiene relación con su instinto, se les puede considerar como sonámbulos.» (F. Cuvier, *Introducción al reino animal.)*

Siendo, pues, comunes la inteligencia y el instinto a los animales y al hombre, aunque en grados diversos, ¿qué es lo que distingue a éste? Según F. Cuvier, la *reflexión* o la *facultad de considerar intelectualmente, volviendo sobre nosotros mismos, nuestras propias modificaciones.*

Esto no está bastante claro y exige explicación.

Si se acuerda que los animales tienen inteligencia, es preciso acordar también que poseen, en un grado cualquiera, la facultad de reflexionar; porque la primera no existe sin la segunda, y F. Cuvier mismo lo ha demostrado con multitud de ejemplos. Pero notemos que el sabio observador definió la especie de reflexión que nos distingue de los animales como *facultad de considerar nuestras propias modificaciones*. Esto es lo que me esforzaré en dar a entender, supliendo lo mejor que pueda el laconismo del filósofo naturalista.

La inteligencia adquirida de los animales jamás les hace modificar las operaciones que realizan por instinto; no les sirve sino para proveer a los accidentes imprevistos que podrían turbar esas operaciones. En el hombre, por el contrario, la acción instintiva se trasforma continuamente en acción reflexiva. Así, el hombre es sociable por instinto, y cada día lo es más por

razonamiento y por elección; creó en su origen la palabra por instinto [1], y fué poeta por inspiración; hoy hace de la gramática una ciencia y de la poesía un arte; cree en Dios y en la vida futura por una noción espontánea que yo me atrevo a llamar instintiva; y esta noción, la ha expresado alternativamente en formas monstruosas, estrafalarias, elegantes, consoladoras o terribles; todos los cultos diversos de que la frívola impiedad del siglo XVIII se ha burlado, son las lenguas que ha hablado el sentimiento religioso; el hombre se explicará algún día lo que es ese Dios a quien busca su pensamiento, y lo que puede esperar de ese otro mundo al que su alma aspira.

De todo lo que se realiza por instinto, el hombre no hace caso; lo desprecia; o, si lo admira, no lo admira como cosa suya, sino como obra de la Naturaleza: de aquí el olvido en que yacen los nombres de los primeros inventores; de aquí nuestra indiferencia por la religión y el ridículo en que han caído sus prácticas. El hombre sólo aprecia los productos de la reflexión y del razonamiento. Las obras más admirables del instinto no son a sus ojos más que afortunados *hallazgos*, y da el nombre de *descubrimientos*, y aun de creaciones, a las obras de su inteligencia. El instinto da origen a las pasiones y el entusiasmo; la inteligencia engendra el crimen y la virtud.

---

(1) «El problema del origen del lenguaje se resuelve por la distinción que F. Cuvier ha hecho del instinto y de la inteligencia. El lenguaje no es una invención premeditada, arbitraria o convencional; no nos proviene de Dios, ni por comunicación ni por revelación: el lenguaje es una creación instintiva e indeliberada del hombre, lo mismo que la colmena es una creación instintiva e irreflexiva de la abeja. En este sentido se puede decir que el lenguaje no es obra del hombre, puesto que no es obra de su razón; además, el mecanismo de las lenguas aparece tanto más admirable e ingenioso cuanto menos parte ha tomado la reflexión. Este hecho es uno de los más curiosos y de los menos disputables que la filología ha observado. Véase, entre otras, una disertación latina de F. G. Bergmann, Estrasburgo, 1839. en la cual el sabio autor explica cómo el germen fonético se engendra en la sensación; cómo el lenguaje se desenvuelve en tres períodos sucesivos; por qué el hombre, dotado al nacer de la facultad instintiva de crear su lengua, pierde esta facultad a medida que su razón se desarrolla; cómo, en fin, el estudio de las lenguas es una verdadera historia natural, una ciencia. Francia posee actualmente varios filólogos de primer orden, de un talento raro y de una filosofía profunda: sabios modestos, que crean la ciencia casi ignorados del público, y que, entregándose a estudios vergonzosamente desdeñados, parecen huir de los aplausos con tanto cuidado como otros los buscan».

Para desarrollar su inteligencia, el hombre utiliza no sólo sus propias observaciones, sino también las de los demás; acumula experiencias, conserva memoria de ellas; de modo que hay progreso de la inteligencia en los individuos y en la especie. Entre los animales no se da ninguna trasmisión de conocimientos; los recuerdos de cada individuo mueren con él.

No bastaría decir, por tanto, que lo que nos distingue de los animales es la reflexión, si no entendiésemos por ésta la *tendencia constante de nuestro instinto a convertirse en inteligencia*. En tanto que el hombre está sometido al instinto, no tiene conciencia alguna de lo que hace; no se equivocaría jamás, ni existiría para él error, ni mal, ni desorden, si, como los animales, sólo tuviera el instinto por móvil. Pero el Creador nos ha dotado de reflexión a fin de que nuestro instinto se convierta en inteligencia; y como esta reflexión y el conocimiento que de ella resulta tiene varios grados, sucede que en su origen nuestro instinto es contrariado más bien que guiado por la reflexión; por consiguiente, que nuestra facultad de pensar nos hace obrar en oposición a nuestra naturaleza y a nuestro fin; que, equivocándonos, hacemos el mal y lo sufrimos, hasta que el instinto, que nos conduce al bien, y la reflexión, que nos hace caer en el mal, son reemplazados por la ciencia del bien y del mal, que nos permite con certeza buscar el uno y evitar el otro.

Así el mal, es decir, el error y sus consecuencias, es el primer hijo de la unión de dos facultades antagónicas: el instinto y la reflexión; y el bien, o la verdad, debe ser su segundo e inevitable fruto. Prolongando la metáfora, el mal es el producto de un incesto entre dos potencias contrarias, y el bien será, tarde o temprano, el hijo legítimo de su santa y misteriosa unión.

La propiedad, nacida de la facultad de razonar, se fortifica por las comparaciones. Pero así como la reflexión y el razonamiento son posteriores a la espontaneidad, la observación a la sensación, la experiencia al instinto, así la propiedad es posterior a la comunidad. La comunidad, o asociación simple, es el fin necesario, el impulso primordial de la sociabilidad, el movimiento espontáneo por el cual ésta se manifiesta y se establece: es, para el hombre, la primera fase de civilización. En este estado de sociedad, que los jurisconsultos han llamado *comunidad negativa*, el hombre se acerca al hombre, parte con él los frutos de la tierra, la leche y la carne de los animales; poco a poco esta comunidad, de negativa que es en tanto que el hombre no produce nada, tiende a convertirse en positiva y engranada para el desarrollo del trabajo y de la industria. Pero entonces es cuando la autonomía del pensamiento, y la terrible facultad de razonar sobre lo mejor y lo peor, enseñan al hombre que si la igualdad es la condición necesaria de la sociedad, la comunidad es la primera clase de servidumbre.

Resumiendo todo esto en una fórmula hegeliana, diría:

La comunidad, primera forma, primera determinación de la sociabilidad, es el primer término del desenvolvimiento social: la *tesis;* la propiedad, expresión contradictoria de la comunidad, constituye el segundo término: la *antítesis*. Queda por descubrir el tercer término: la *síntesis*, y tendremos la solución pedida. Ahora bien: esta síntesis resulta necesariamente de la corrección de la tesis por la antítesis; por consiguiente, es preciso, mediante un postrer examen de sus caracteres, eliminar lo que contienen hostil a la sociabilidad; las dos restas formarán, reuniéndose, la verdadera forma de asociación humanitaria.

2. *Caracteres de la comunidad y de la propiedad*

I. No debo ocultar que fuera de la propiedad o de la comunidad nadie ha concebido sociedad posible: este error, jamás deplorado, constituye toda la vida de la propiedad.

Los inconvenientes de la comunidad son de tal evidencia, que los críticos nunca han tenido que emplear mucha elocuencia para que a los hombres les disguste. Lo irreparable de sus injusticias, la violencia que hace a las simpatías y repugnancias naturales, el yugo de hierro que impone a la voluntad, la tortura moral en que tiene la conciencia, la atonía en que sume a la sociedad, y, por último, para decirlo todo, la uniformidad beata y estúpida con que encadena la personalidad libre, activa, razonada y rebelde del hombre, han sublevado el buen sentido general y condenado irrevocablemente la comunidad.

Las opiniones y los ejemplos que se alegan en su favor, se vuelven contra ella: la república comunista de Platón supone la esclavitud; la de Licurgo se fundaba en la explotación de los ilotas, los cuales, encargados de producirlo todo para sus amos, les permitían a éstos dedicarse exclusivamente a los ejercicios gimnásticos y a la guerra. También Rousseau, confundiendo la comunidad y la igualdad, ha dicho que sin la esclavitud no consideraba posible la igualdad de condiciones. Las comunidades de la Iglesia primitiva no pudieron subsistir hasta el fin del siglo primero, y degeneraron bien pronto en órdenes monásticas; en las de los jesuitas del Paraguay, la condición de los negros ha parecido a todos los viajeros tan miserable como la de los esclavos; y es un hecho que los buenos padres se veían obligados a rodearse de fosos y de murallas para impedir que los neófitos se escaparan. Los babouvistas, inspirados por un horror exaltado contra la propiedad, más bien que por una creencia claramente formulada, han sucumbido por la exageración de sus principios; los saintsimonianos, uniendo la comunidad y la igualdad, han pasado como una mascarada. El mayor peligro que la sociedad corre actualmente, es el de naufragar una vez más contra ese escollo.

¡Cosa extraña! La comunidad sistemática, negación reflexiva de la propiedad, está concebida bajo la influencia directa del prejuicio de propiedad; y la propiedad es

lo que se encuentra en el fondo de todas las teorías de los comunistas.

Los miembros de una comunidad, es cierto, no tienen nada propio; pero la comunidad es propietaria, no sólo de los bienes, sino también de las personas y de las voluntades. Según este principio de propiedad soberana, en toda comunidad el trabajo, que no debe ser para el hombre más que una condición impuesta por la Naturaleza, se convierte en un mandato humano, y por eso mismo odioso; la obediencia pasiva, inconciliable con una voluntad reflexiva, es rigurosamente prescrita; la fidelidad a reglamentos siempre defectuosos, por juiciosos que se supongan, no admite ninguna reclamación; la vida, el talento, todas las facultades del hombre son propiedad del Estado, el cual tiene el derecho de hacer de ellas, en cuanto al interés general, el uso que le plazca; las sociedades particulares deben ser severamente prohibidas, a pesar de todas las simpatías y antipatías de talentos y caracteres, porque tolerarlos sería introducir pequeñas comunidades en la gran comunidad, y, por consiguiente, otras tantas propiedades; el fuerte debe realizar la tarea del débil, aunque este deber sea de beneficencia, no de obligación, de consejo, no de precepto; el diligente, la del perezoso, aunque esto sea injusto; el hábil, la del idiota, aunque esto sea absurdo; el hombre, en fin, despojado de su *yo*, de su espontaneidad, de su genio, de sus afecciones, debe anonadarse humildemente ante la majestad y la inflexibilidad de la comuna.

La comunidad es desigualdad, pero en sentido inverso que la propiedad. La propiedad es la explotación del débil por el fuerte; la comunidad es la explotación del fuerte por el débil. En la propiedad, la desigualdad de condiciones resulta de la fuerza, sea cual fuere el nombre con que se disfrace: fuerza física e intelectual; fuerza de los acontecimientos—azar, fortuna;—fuerza de propiedad adquirida, etc. En la comunidad, la desigualdad procede de la inferioridad del talento y del trabajo, elevada al nivel de la fuerza. Esta ecuación injuriosa

subleva la conciencia y hace protestar al mérito; porque si es un deber del fuerte socorrer al débil, quiere hacerlo por generosidad y no soportará jamás que se le compare con él. Bien está que sean iguales por las condiciones del trabajo y del salario, pero debe evitarse que la sospecha recíproca de inexactitud en la tarea común despierte la envidia entre ellos.

La comunidad es opresión y servidumbre. El hombre quiere someterse voluntariamente a la ley del deber, servir a su patria, ayudar a sus amigos, pero quiere trabajar en lo que le plazca, cuando le plazca y tanto como le plazca; quiere disponer de su tiempo, no obedecer sino a la necesidad, elegir sus amistades, sus diversiones, su disciplina; ser útil por raciocinio, no por mandato; sacrificarse por egoísmo, no por una obligación servil. La comunidad es esencialmente contraria al libre ejercicio de nuestras facultades, a nuestras más nobles inclinaciones, a nuestros sentimientos más íntimos: todo lo que se imaginase para conciliarla con las exigencias de la razón individual y de la voluntad, no conduciría más que a cambiar el nombre conservando la cosa. Ahora bien; si buscamos la verdad de buena fe, debemos evitar las disputas de palabras.

Así, la comunidad viola la autonomía de la conciencia y la igualdad; la primera, reprimiendo la espontaneidad del espíritu y del corazón, el libre arbitrio en la acción y en el pensamiento; la segunda, recompensando con igualdad de bienestar el trabajo y la pereza, el talento y la necedad, el vicio y la virtud. Por lo demás, si la propiedad es imposible por la emulación de adquirir, la comunidad lo sería bien pronto por la acumulación de holgazanería.

II. La propiedad, a su vez, viola la igualdad por el derecho de exclusión y de albarranía, y el libre arbitrio por el despotismo. El primer efecto de la propiedad ha sido suficientemente expuesto en los tres capítulos precedentes, por lo cual me limitaré aquí a establecer, mediante una postrer comparación, su perfecta identidad con el robo.

Ladrón en latín es *fur* y *latro*; *fur* procede del griego *phor*, de *phero*, en latín *fero*, yo robo; latro, de *lathroo*, yo hago el bandido, cuyo origen primitivo es *letho*, en latín, *lateo*, yo me oculto. Los griegos tienen además *kleptes*, de *klepto*, yo hurto, cuyas consonantes radicales son las mismas que las de *kalupto*, yo encubro, yo escondo. Según estas etimologías, la idea de ladrón es la de un hombre que oculta, coge, distrae una cosa que no le pertenece, de cualquier manera que sea.

Los hebreos expresaban la misma idea con la palabra *gannab*, ladrón, del verbo *ganab*, que significa poner aparte, apartar; *lo thi-gnob* (Decálogo, 8.º mandamiento), no robarás, es decir, no retendrás, no pondrás aparte nada para ti. Es el acto de un hombre que, al ingresar en una sociedad, a donde promete aportar todo lo que posee, se reserva secretamente una parte, como hizo el célebre discípulo Ananías.

La etimilogía de nuestros verbo *robar* es aún más significativa. *Robar*, o *practicar el robo*, del latín *volu*, palma de la mano, es hacer todas las bazas en el juego; de modo que el ladrón es como un beneficiado que lo toma todo, que hace el reparto del león. Es probable que este verbo, *robar*, deba su origen a la jerga de los ladrones, de donde habrá pasado al lenguaje popular, y, por consiguiente, al texto de las leyes.

El robo se practica por infinidad de medios, que los legisladores han distinguido y clasificado muy hábilmente, según su grado de atrocidad o de mérito, a fin de que en unos fuese honrado y en otros castigado.

Se roba: 1.º, asesinando en la vía pública; 2.º, solo o en cuadrilla; 3.º, con fractura o escalamiento; 4.º, por sustracción; 5.º, por quiebra fraudulenta; 6.º, por falsificación en escritura pública o privada; 7.º, por fabricación de moneda falsa.

Esta clase de robos comprende a todos los ladrones que ejercen su oficio sin otro auxilio que la fuerza y el fraude franco: bandidos, salteadores, piratas, corsarios de mar y tierra. Los antiguos héroes se enorgullecían de llevar esos nombres honorables, y consi-

deraban su profesión tan noble como lucrativa. Nemrod, Teseo, Jason y sus argonautas; Jefté, David, Caco, Rómulo, Clovis y todos sus descendientes merovingios; Roberto Guiscard, Tancredo de Hauteville, Bohemond y la mayor parte de los héroes normandos, fueron bandidos y ladrones. El carácter heroico del ladrón está expresado en este verso de Horacio hablando de Aquiles:

Jura neget sibi nata, nihil non arroget armis [1]

y en estas palabras del testamento de Jacob (Génesis, capítulo 48), que los judíos aplican a David, y los cristianos a Cristo: *Manus ejus contra omnes*. Su mano hace el robo, o las bazas, sobre todos. En nuestros días, el ladrón, el hombre fuerte armado de los antiguos, es perseguido hasta la muerte; su oficio, según el Código, acarrea pena aflictiva e infamante, desde la reclusión hasta el cadalso. ¡Triste cambio de las opiniones de aquí abajo!

Se roba: 8.º, por ratería; 9.º, por estafa; 10.º, por abuso de confianza; 11.º, por juego y rifas.

Esta segunda clase de robos era alentada por las leyes de Licurgo, a fin de aguzar la sagacidad de ingenio y de invención en los jóvenes; lo han practicado Ulises, Dolon, Sinon, los judíos antiguos y modernos, desde Jacob hasta Deutz, los bohemios, los árabes y todos los salvajes. En tiempo de Luis XIII y Luis XIV no era deshonroso hacer trampas en el juego; esto formaba, en cierto modo, parte de las reglas, y muchos hombres honrados no tenían ningún escrúpulo en modificar, mediante un hábil escamoteo, los caprichos de la fortuna. Hoy mismo, en todos los países, es un mérito muy estimado entre los aldeanos, en el grande y el pequeño comercio, *saber hacer una compra*, lo cual quiere decir engañar al que vende: estó está de tal modo aceptado, que el que se deja sorprender no aborrece al otro. Se sabe con cuánto trabajo se ha resuelto nuestro Gobierno

(¹) Mi derecho es mi lanza y mi escudo.—El general de Brossard decía como Aquiles: «Tengo vino, oro y mujeres con mi lanza y mi escudo».

a la abolición de las rifas: sabía que daba una puñalada a la propiedad. El ratero, el estafador, el charlatán, hacen uso, sobre todo, de la destreza de su mano, de la sutilidad de su ingenio, del prestigio de la elocuencia y de una extraordinaria fecundidad de invención; algunas veces ofrecen un cebo a la avaricia: por eso el Código penal, para el que la inteligencia es preferible al vigor muscular, ha creído que debía hacer de estas cuatro variedades de robo una segunda categoría, merecedora solamente de penas correccionales no infamantes. ¡Y todavía se acusa actualmente a la ley de ser materialista y atea!

Se roba: 12.º, por usura.

Esta clase de robo, tan odiosa desde la publicación del Evangelio, y tan severamente castigada en él, constituye la transición entre los robos prohibidos y los robos autorizados. Da lugar, por su naturaleza equívoca, a una muchedumbre de contradicciones en las leyes y en la moral, contradicciones explotadas muy hábilmente por las gentes de curia, los financieros y los negociantes. Así, el usurero que presta sobre hipoteca al diez, doce y quince por ciento, ha de pagar una multa enorme cuando es descubierto; y el banquero que percibe el mismo interés, no, es cierto, a título de préstamo, sino a título de cambio o de descuento, es decir, de venta, es protegido por privilegio real. La distinción del banquero y del usurero es puramente nominal: como el usurero presta sobre muebles o inmuebles, el banquero presta sobre papel moneda; como el usurero, el banquero cobra su interés por anticipado; como el usurero, conserva su recurso contra el prestatario si la prenda perece, es decir, si el billete no tiene curso, circunstancia que hace de él precisamente un prestador de dinero, no un vendedor de dinero. Pero el banquero presta a corto plazo, en tanto que la duración del préstamo usurario puede ser de un año, de dos, de tres, de nueve, etc. Ahora bien; la diferencia en la duración del préstamo y algunas variedades en la forma del acto, no cambian la naturaleza del contrato. En cuanto a los

capitalistas que colocan sus fondos, ya en el Estado, ya en el comercio, al tres, cuatro y cinco por ciento, es decir, que cobran una usura menor que la de los banqueros y usureros, son la flor de la sociedad, la crema de los hombres de bien. La moderación en el robo es toda su virtud (1).

Se roba: 13.º, por constitución de rentas, por alquiler y arriendo.

El autor de las *Provinciales* ha divertido mucho a los buenos cristianos del siglo XVII a costa del jesuita Escobar y el contrato de Mohatra. «El contrato Mohatra—decía Escobar—es aquel por el cual se compran materiales, caros y a crédito, para revenderlos, en el mismo instante, a la misma persona, al contado y a mayor precio.» Escobar había encontrado razones que justificaban esta especie de usura. Pascal y todos los jansenistas se burlaban de él. Pero yo no sé lo que habrían

---

(1) Nada sería más curioso y conveniente que pasar revista a los autores que
se han ocupado de la usura, o, como algunos dicen, por eufemismo sin duda, del
préstamo a interés. Los teólogos han combatido en todos los tiempos la usura; pero
como han admitido siempre la legitimidad del arriendo de fincas o alquiler, y la
identidad del arrendamiento y del préstamo a interés es evidente, se han perdido
en un laberinto de sutilezas y de distinciones y han acabado por no saber lo que
debían pensar de la usura. La Iglesia, esa maestra de moral, tan celosa y tan orgu-
llosa de la pureza de su doctrina, ha permanecido en una ignorancia continua de
la verdadera naturaleza de la propiedad y de la usura: incluso ha proclamado, por
boca de sus pontífices, los más deplorables errores. *Non potest mutuum*—dice Be-
nito XIV.—*locationi ullo pacto comparari.* «La constitución de rentas—dice Bos-
suet—está tan distante de la usura como el cielo de la tierra.» ¿Cómo, con seme-
jantes ideas, condenar el préstamo? ¿Cómo, sobre todo, justificar el Evangelio, que
prohibe formalmente la usura? Por eso la dificultad de los teólogos es extrema: no
pueden oponerse a la evidencia de las demostraciones económicas, que asimilan con
razón el préstamo a interés al alquiler, no se atreven a condenar el préstamo a in-
terés, y se reducen a decir que, puesto que el Evangelio prohibe la usura, es preciso
que algo sea usura. Pero, ¿qué es la usura? Nada es más divertido que ver a esos
institures de las naciones vacilar entre la autoridad del Evangelio, que, según ellos,
no puede haber hablado en vano, y la autoridad de las demostraciones económicas;
nada, según yo, pone más alta la gloria de ese mismo Evangelio que esta vieja infi-
delidad de sus supuestos doctores. Saumaise, que asimiló el interés del préstamo al
beneficio del alquiler, fué *refutado* por Grotius, Puffendorf, Burlamaqui, Wolf y Hei-
neccius; y lo más curioso de todo es que Saumaise *reconoció su error.* En lugar de
deducir de esta asimilación de Saumaise que toda albarrania es ilegítima, y al se-
guir por ahí a la demostración de la igualdad evangélica, se saca una consecuencia
completamente opuesta: que siendo el arriendo y el alquiler permitidos, según opi-
nión de todo el mundo, si se acuerda que el interés del dinero no difiere de ellos,
nada hay ya que pueda llamarse usura; por consiguiente, que el mandamiento de
Jesucristo es una *ilusión, nada*, lo cual no puede admitirse sin impiedad.

Si este libro hubiese aparecido en tiempo de Bossuet, el gran teólogo habría *demostrado* mediante la Escritura, los padres de la Iglesia, la tradición, los concilios y los papas, que la propiedad es de derecho divino, en tanto que la usura es una invención del diablo; y la obra herética habría sido quemada, y el autor encarcelado.

dicho el satírico Pascal, el docto Nicole y el invencible Arnaud, si el padre Antonio Escobar de Valladolid les hubiera presentado este argumento: El arriendo o alquiler es un contrato por el cual se compra un inmueble, caro y a crédito, para revenderlo al cabo de cierto tiempo, a la misma persona, a mejor precio; sólo que, para simplificar la operación, el comprador se contenta con pagar la diferencia entre la primera venta y la segunda. O negáis la identidad del arriendo o alquiler y el Mohatra, y os confundo al instante, o, si reconocéis la paridad, reconocéis asimismo la exactitud de mi doctrina; de otro modo, prescribiréis al propio tiempo las rentas y el arriendo.

A esta prodigiosa argumentación del jesuíta, el señor de Montalte habría tocado a rebato y se habría exclamado que la sociedad estaba en peligro, que los jesuitass la minaban hasta en sus cimientos.

Se roba: 14.º, por el comercio, cuando el beneficio del comerciante excede del salario legítimo de su función.

La definición del comercio es sobradamente conocida: *Arte de comprar por tres lo que vale seis, y de vender en seis lo que vale tres.* Entre el comercio así definido y el robo toda la diferencia consiste en la proporción relativa de los valores cambiados; en una palabra: en la cuantía del beneficio.

Se roba: 15.º, beneficiándose sobre un producto, aceptando una sinecura, haciéndose asignar grandes honorarios.

El colono que vende su trigo al consumidor y en el momento de medirlo mete su mano en el celemín y saca un puñado de grano, roba; el profesor a quien el Estado paga sus lecciones y por mediación de un librero las vende al público por segunda vez, roba; el sinecurista que recibe en cambio de su vanidad un producto mayor, roba; el funcionario, el trabajador, quienquiera que sea, que no produce más que como uno y se hace pagar como cuatro, como cien, como mil, roba; el editor de este libro y yo, que soy su autor, robamos, haciendo pagar por él el doble de lo que vale.

En resumen:

La justicia, al salir de la comunidad negativa, llamada por los antiguos poetas *edad de oro*, comenzó siendo el derecho de la fuerza. En una sociedad que busca su organización, la desigualdad de facultades revela la idea del mérito; la equidad sugiere el designio de proporcionar al mérito personal, no sólo la estimación, sino también los bienes materiales; y como el primero y casi único mérito reconocido entonces es la fuerza física, el más fuerte, *aristos*, es por eso mismo el más benemérito, el mejor, y tiene derecho a la mayor parte; y si se le rehusa, naturalmente se apodera de ella. De ahí a arrogarse el derecho de propiedad sobre todas las cosas, no hay más que un paso.

Tal fué el derecho heroico, conservado, al menos por tradición, entre los griegos y los romanos, hasta los últimos tiempos de sus repúblicas. Platón, en el Gorgias, introduce a un tal Callicles que sostiene con mucho ingenio el derecho de la fuerza, al cual Sócrates, defensor de la igualdad, *tou isou*, refuta seriamente. Cuéntase del gran Pompeyo que se encolerizaba fácilmente, y que un día se le escapó decir: *¿Y he de respetar las leyes teniendo las armas en la mano?* Este rasgo pinta al hombre en quien el sentido moral y la ambición luchan, y el cual trata de justificar su violencia con una máxima de héroe y de bandido.

Del derecho de la fuerza se derivan la explotación del hombre por el hombre—dicho de otro modo, la servidumbre,—la usura, o el tributo impuesto por el vencedor al enemigo vencido, y toda esa familia tan numerosa de impuestos, gabelas, regalías, prestaciones personales, arriendos, alquileres, etc., etc.; en una palabra: la propiedad.

Al derecho de la fuerza sucedió el derecho de la astucia, segunda manifestación de la justicia: derecho detestado por los héroes, que con él nada brillaban y perdían demasiado. Sigue reinando la fuerza, pero traspo rtada del orden de las facultades corporales al de las facultades psíquicas. La habilidad para engañar a un enemigo con proposiciones insidiosas parece digna también de recompensa: sin embargo, los fuertes alaban siempre la buena fe. En esos tiempos el respeto a la palabra dada y el cumplimiento del juramento eran de un rigor literal más bien que lógico: *Uti lingua nuncupassit, ita jus esto*, como la lengua ha hablado, así sea el derecho, dice la ley de las Doce Tablas. La astucia, mejor dicho, la perfidia, inspiró casi toda la política de la antigua Roma. Entre otros ejemplos, Vico cita el siguiente, citado también por Montesquieu: Los romanos habían prometido a los cartagineses la conservación de sus bienes y de su *ciudad*, empleando a propósito la palabra *civitas*, es decir, la sociedad, el Estado; los cartagineses, por el contrario, habían entendido la ciudad material, *urbs*, y cuando estaban ocupados en reedificar sus murallas, con el pretexto de que faltaban a lo pactado, fueron atacados por los romanos, los cuales, siguiendo en esto el derecho heroico, no creían, engañando a sus enemigos con un equívoco, hacer una guerra injusta.

Del derecho de la astucia han nacido los beneficios de la industria, del comercio y de la banca; los fraudes mercantiles, las pretensiones de todo lo que se adorna con los bellos nombres de *talento* y de *genio* y que debiera considerarse como el más alto grado de la trapacería y de la fullería; en fin, de todas las clases de desigualdades sociales.

En el robo, tal como las leyes lo prohiben, la fuerza y la astucia son empleadas cínicamente y al descubierto; en el robo autorizado, se ocultan bajo el disfraz de una utilidad producida, de la que se sirven como de una trampa para desvalijar a la víctima.

El empleo directo de la violencia y de la astucia fué bien pronto y de una manera unánime rechazado: ninguna nación se ha librado aún del robo unido al talente, al trabajo y a la posesión. De ahí todas las incertidumbres casuísticas y las innumerables contradicciones de la jurisprudencia.

El derecho de la fuerza y el derecho de la astucia,

elogiados por los rapsodas en los poemas de la *Iliada* y la *Odisea*, inspiraron todas las legislaciones griegas y llenaron de su espíritu las leyes romanas, de las cuales han pasado a nuestras costumbres y a nuestros Códigos. El cristianismo no ha cambiado nada de todo eso; no acusamos al Evangelio, que los sacerdotes, tan mal inspirados como los legistas, jamás han sabido explicar ni comprender. La ignorancia de los concilios y de los pontífices, en todo lo que concierne a la moral, ha igualado a la del foro y a la de los pretores; y esta profunda ignorancia del derecho, de la justicia, de la sociedad, es lo que mata a la Iglesia y deshonra para siempre su enseñanza. La infidelidad de la Iglesia romana y de las demás Iglesias cristianas es flagrante: todas han desconocido el precepto de Jesucristo; todas han errado en la moral y en la doctrina; todas son culpables de proposiciones falsas, absurdas, llenas de iniquidad y de crimen. Que pida perdón a Dios y a los hombres esa Iglesia que se llamaba infalible y que ha corrompido su moral; que sus hermanas reformadas se humillen... y el pueblo, desengañado, pero religioso y clemente, las perdonará (1).

El desenvolvimiento del derecho, en sus diversas expresiones, ha seguido la misma gradación que la propiedad en sus formas; en todas partes se ve a la justicia perseguir el robo y reducirlo a límites cada vez más estrechos. Hasta el presente las conquistas de lo justo sobre lo injusto, de lo igual sobre lo desigual, se han realizado por instinto y por la misma fuerza de las cosas; pero el último triunfo de nuestra sociabilidad

(1) «Yo anuncio el Evangelio, yo vivo del Evangelio», decía el apóstol, significando con esto que vivía de su trabajo: el clero católico ha preferido vivir de la propiedad. Las luchas de los municipios de la Edad Media contra los sacerdotes y obispos grandes propietarios y señores son famosas: las excomuniones papales fulminadas para defender albarranías eclesiásticas no lo son menos. Hoy mismo, los órganos oficiales del clero galicano sostienen aún que el sueldo del clero es, no un salario, sino una indemnización de los bienes de que en otro tiempo era propietario y que el tercer Estado le ha arrebatado en el 89. El clero prefiere deber su subsistencia al derecho de albarranía antes que el trabajo.

Una de las principales causas de la miseria en que Irlanda está sumida son las inmensas rentas del clero anglicano. Así, heréticos y ortodoxos, protestantes y papistas, nada tienen que reprocharse: todos han errado igualmente en la justicia; todos han desconocido el octavo mandamiento del Decálogo: *No robarás*.

será debido a la reflexión; de otro modo caeríamos de nuevo en el caos feudal: aquella gloria está reservada a nuestra inteligencia; este abismo de miseria a nuestra indignidad.

El segundo efecto de la propiedad es el despotismo. Ahora bien; como el despotismo se une necesariamente en el pensamiento a la idea de autoridad legítima, exponiendo las causas naturales del primero daré a conocer el principio de la segunda.

¿Qué forma de gobierno debemos preferir? «¡Cómo! ¿Aun lo preguntáis?—responderá, sin duda, alguno de mis jóvenes lectores.—¿No sois republicano?» Republicano soy, sí; pero esta palabra no determina nada. *Res publica* es la cosa pública. Ahora bien; todo el que ame la cosa pública, bajo cualquier forma de gobierno que sea, puede llamarse republicano. Los reyes también son republicanos. «¡Bueno! ¿Es usted, pues, demócrata?» No. «¡Cómo! ¿Acaso es monárquico?» No. «¿Constitucional?» Dios me libre. «¿Aristócrata?» Todo menos eso. «¿Quiere usted un gobierno mixto?» Menos todavía. «¿Qué es usted entonces?» Soy anarquista.

«Ahora le comprendo: se está usted burlando del gobierno.» De ninguna manera: acaba usted de oír mi profesión de fe seria y detenidamente reflexionada; aunque muy amigo del orden, soy, en toda la extensión de la palabra, anarquista. Escúcheme.

En las especies animales sociables, «la debilidad de los jóvenes es el principio de su obediencia a los mayores, que poseen la fuerza; y la costumbre, que en ellos es una especie particular de conciencia, es la razón por la cual el poder lo posee siempre el de mayor edad, aunque llegue a ser el más débil. En todos los casos en que la sociedad está sometida a un jefe, éste es casi siempre, en efecto, el más viejo del grupo. Digo casi siempre, porque el orden establecido puede ser alterado por pasiones violentas. Entonces la autoridad pasa a otro; y habiendo comenzado de nuevo por la fuerza, se conserva después del mismo modo por el hábito. Los caballos salvajes caminan en grupos: tienen un jefe que va a

la cabeza, al que siguen confiados, y el cual les da la señal de la huida y del ataque.

El carnero que hemos criado nos sigue, pero sigue igualmente al rebaño en que ha nacido. No ve en el hombre más que el *jefe de su grupo*... El hombre sólo es para los animales domésticos un miembro de su sociedad; todo su arte se reduce a hacerse aceptar por ellos como asociado; si se convierte pronto en su jefe, es por serles superior en inteligencia. El hombre, pues, no cambia el *estado natural* de esos animales, como ha dicho Buffon; al contrario: se aprovecha de él. En otros términos: encuentra animales *sociables* y los convierte en *domésticos*, haciéndose su asociado y su jefe. La *domesticidad* de los animales sólo es, por consiguiente, un caso particular, una simple modificación, una consecuencia determinada de la *sociabilidad*. Todos los animales domésticos son por naturaleza animales sociables». (Flourens, *Resumen de las observaciones de F. Cuvier.)*

Los animales sociables siguen a un jefe por *instinto*; pero notemos—esto no lo ha dicho F. Cuvier—que el papel del jefe es por completo *intelectivo*. El jefe no enseña a los demás a asociarse, a reunirse bajo su dirección, a reproducirse, a huir ni a defenderse: sobre estos extremos, sus subordinados saben tanto como él. Pero es el jefe quien, con su mayor experiencia, atiende a lo imprevisto; quien con su inteligencia suple, en las circunstancias difíciles, al instinto general; quien delibera, quien decide, quien dirige; en una palabra: quien con su prudencia los gobierna a todos para el mayor bien de todos.

El hombre, al vivir naturalmente su sociedad, sigue también naturalmente a un jefe. En su origen, este jefe era el padre, el patriarca, el antecesor, es decir, el hombre bueno, sabio, cuyas funciones, por consiguiente, son de reflexión y de inteligencia. La especie humana, como las demás especies de animales sociables, tiene sus instintos, sus facultades innatas, sus ideas generales, sus categorías del sentimiento y de la razón; los jefes, legisladores o reyes, jamás han inventado, supuesto o ideado nada: no han hecho otra cosa que guiar a la sociedad según su experiencia, pero siempre ajustándose a las opiniones y a las creencias generales.

Los filósofos que, trasportando a la moral y a la historia su sombrío humor de demagogos, afirman que el género humano no ha tenido en su principio ni jefes ni reyes, desconocen por completo la naturaleza del hombre. La realeza, la realeza absoluta, es, tanto o más que la democracia, una forma primitiva de gobierno. Porque se ve, desde los tiempos más remotos, que héroes, bandidos y aventureros ganan coronas y se proclaman reyes, se confunden estas dos cosas: realeza y despotismo; pero la realeza data de la creación del hombre y subsiste en los tiempos de comunidad negativa, y el heroísmo y el despotismo no han comenzado sino con la primera determinación de la idea de justicia, es decir, con el reinado de la fuerza. Desde el momento en que, por la comparación de los méritos, se reputó mejor el más fuerte, éste ocupó el lugar del más viejo y la realeza se convirtió en despotismo.

El origen espontáneo, instintivo y, por decirlo así, fisiológico de la realeza, le da, en sus principios, un carácter sobrehumano; los pueblos lo atribuyen a los dioses, de quienes, según ellos, descendían los primeros reyes: de ahí las genealogías divinas de las familias reales, las encarnaciones de los dioses, las fábulas del Mesías; de ahí las doctrinas del derecho divino, que aun cuentan con tan singulares campeones.

La realeza fué al principio electiva, porque en un tiempo en que el hombre, por producir poco, no poseía nada, la propiedad era demasiado débil para sugerir la idea de la herencia y para garantizar al hijo la realeza del padre; pero cuando se roturaron los campos y se edificaron las ciudades, cada función fué, como todas las demás cosas, apropiada: de ahí las realezas y los sacerdocios hereditarios; de ahí la herencia trasportada hasta a las profesiones más comunes, circunstancia que implica las distinciones de castas, el orgullo del rango, la abyección de la clase baja, y confirma lo que he dicho del principio de sucesión patrimonial, que es un modo

indicado por la Naturaleza para proveer a las funciones vacantes y acabar una obra comenzada.

De tiempo en tiempo la ambición hizo surgir usurpadores, *suplantadores* de reyes, lo que obligó a distinguir a los unos como reyes de derecho, reyes legítimos, y a los otros como *tiranos*. Pero no nos atengamos a los nombres: ha habido reyes nulos y tiranos soportables. Toda realeza puede ser buena cuando es la única forma posible de gobierno: en cuanto a legítima, no lo es jamás. Ni la herencia, ni la elección, ni el sufragio universal, ni la excelencia del soberano, ni la consagración de la religión y del tiempo, legitiman la realeza. Bajo cualquier forma que se manifieste, monárquica, oligárquica, democrática, la realeza o el gobierno del hombre por el hombre, es ilegal y absurda.

El hombre, para llegar a la más rápida y más completa satisfacción de sus necesidades, busca la *regla:* en su origen esta regla es para él viviente, visible y tangible; es su padre, su amo, su rey. Cuanto más ignorante es el hombre, más obediente es y más absoluta la confianza que pone en quien le guía. Pero el hombre, cuya ley es conformarse a la regla, es decir, descubrirla por la reflexión y el raciocinio, razona sobre las órdenes de sus jefes. Ahora bien; semejante razonamiento es una protesta contra la autoridad, un principio de desobediencia. Desde el momento en que el hombre busca los motivos de la voluntad soberana, es un rebelde. Si obedece, no porque el rey manda, sino porque prueba, puede asegurarse que no reconoce ya ninguna autoridad y que él mismo es su propio rey. Desdichado quien se atreva a regirle y sólo le ofrezca, para sanción de sus leyes, el respeto de una mayoría; porque tarde o temprano la minoría se convertirá en mayoría, y el déspota imprudente será derribado y todas sus leyes aniquiladas.

A medida que la sociedad se civiliza, la autoridad real disminuye: es éste un hecho que toda la historia testimonia. En el origen de las naciones, en vano han reflexionado y razonado los hombres: sin métodos, sin principios, no saben ni siquiera hacer uso de su razón; no saben si obran justamente o si se equivocan. Entonces la autoridad de los reyes es inmensa: ningún conocimiento podía contradecirla. Pero poco a poco la experiencia forma hábitos, y éstos costumbres; después, las costumbres se formulan en máximas, se asientan en principios; en una palabra: se traducen en leyes, a las cuales el rey, la ley viva, se ve forzado a rendir homenaje. Llega un tiempo en que las costumbres y las leyes son tan numerosas, que la voluntad del príncipe está, por decirlo así, atada a la voluntad general, tanto, que al tomar la corona se ve obligado a jurar que gobernará con arreglo a ellas y a los usos, y que él mismo no es sino el poder ejecutivo de una sociedad cuyas leyes se han hecho sin su concurso.

Hasta ese momento, todo pasa de una manera instintiva, y, por decirlo así, sin saberlo los interesados; pero veamos el término fatal de ese movimiento.

A fuerza de instruirse y de adquirir ideas, el hombre acaba por *adquirir* la idea de ciencia, es decir, la idea de un sistema de conocimiento adecuado a la realidad de las cosas y deducido de la observación. Busca, pues, la ciencia o el sistema de los cuerpos brutos, de los cuerpos organizados, del espíritu humano, del mundo: ¿cómo no ha de buscar también el sistema de la sociedad? Pero llegado a este punto, comprende que la verdad o la ciencia política es cosa completamente independiente de la voluntad soberana, de la opinión de las mayorías y de las creencias populares; que reyes, ministros, magistrados y pueblos, en tanto que son voluntades, nada significan para la ciencia y no merecen ninguna consideración. Comprende al mismo tiempo que si el hombre es sociable por naturaleza, la autoridad de su padre sobre él acaba el mismo día en que, formada ya su razón y terminada su educación, se convierte en su asociado; que su verdadero jefe y rey es la verdad demostrada; que la política es una ciencia, no una trapacería; y que la función del legislador se reduce, en último análisis, a la investigación metódica de la verdad.

Así, en una sociedad, la autoridad del hombre sobre el hombre está en razón inversa del desenvolvimiento intelectual al que esa sociedad ha llegado, y la duración probable de esta autoridad puede calcularse por el deseo más o menos general de un gobierno verdadero, es decir, de un gobierno según la ciencia. Y así como el derecho de la fuerza y el derecho de la astucia se restringen ante la determinación cada vez mayor de la justicia, y acabarán por extinguirse en la igualdad, así la soberanía de la voluntad cede ante la soberanía de la razón, y acabará por aniquilarse en un socialismo científico. La propiedad y la realeza están en demolición desde el principio del mundo: así como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca el orden en la anarquía.

Anarquía, ausencia de amo, de soberano (1): tal es la forma de gobierno a que nos aproximamos de día en día, y a la que, por el hábito inveterado de tomar el hombre por regla y su voluntad por ley, consideramos como el colmo del desorden y la expresión del caos. Cuéntase que un vecino de París, en el siglo XVII, al oír decir que en Venecia no había rey, el buen hombre no podía volver de su asombro y pensó morirse de risa ante la primer noticia de una cosa tan ridícula. Tal es nuestro prejuicio: todos deseamos un jefe o dos jefes; tengo en este momento a la vista un folleto cuyo autor, celoso comunista, sueña, como Marat, con una dictadura. Los más avanzados entre nosotros son aquellos que quieren el mayor número posible de soberanos: la realeza de la guardia nacional es el objeto de sus votos más ardientes. Bien pronto, sin duda, alguno, encariñado de la milicia ciudadana, dirá: «Todo el mundo es rey». Pero cuando este alguno haya hablado, yo diré: «Nadie es rey; somos, queramos o no, asociados. Toda cuestión de política interior debe ser resuelta según los datos de la estadística provincial; toda

(1) El sentido por lo común atribuído a la palabra *anarquía* es ausencia de principio, ausencia de regla; de aquí que se tenga por sinónima de *desorden*.

cuestión de política exterior es un asunto de estadística internacional. La ciencia del gobierno pertenece de derecho a una de las secciones de la Academia de Ciencias, cuyo secretario perpetuo llega necesariamente a primer ministro; y puesto que todo ciudadano puede dirigir una memoria a la Academia, todo ciudadano es legislador; pero como no cuenta la opinión de nadie en tanto que no está demostrada, nadie puede poner su voluntad en el lugar de la razón, nadie es rey».

Todo lo que es materia de legislación y de política es objeto de ciencia, no de opinión: el *poder legislativo* sólo pertenece a la razón, metódicamente reconocida y demostrada. Atribuir a un poder cualquiera el derecho de *veto* y de sanción es el colmo de la tiranía. Justicia y legalidad son dos cosas tan independientes de nuestro asentimiento como la verdad matemática. Para obligar, les basta ser conocidas; para manifestarse, sólo reclaman meditación y estudio. ¿Qué es, pues, el pueblo, si no es soberano, si no deriva de él el poder legislativo? El pueblo es el guardián de la ley; el pueblo es el *poder ejecutivo*. Todo ciudadano puede afirmar: «Esto es verdadero, esto es justo». Pero su convicción sólo a él obliga; para que la verdad que proclama se convierta en ley, es preciso que sea reconocida. Ahora bien; ¿qué es reconocer una ley? Es comprobar una operación matemática o metafísica; es repetir una experiencia, observar un fenómeno, consignar un hecho. Sólo la nación tiene derecho a decir: *Ordeno y mando*.

Confieso que todo esto es la inversión de las ideas recibidas, y que parece que he tomado la tarea de volver al revés la política actual. Pero ruego al lector considerar que, habiendo empezado con una paradoja, debía, si razonaba bien, encontrar a cada paso paradojas y terminar con paradojas. Por lo demás, no veo qué peligro correría la libertad de los ciudadanos si, en lugar de la pluma del legislador, fuese repuesta en sus manos la espada de la ley. El poder ejecutivo corresponde esencialmente a la voluntad; no puede ser con-

fiado a muchos mandatarios: en esto consiste la verdadera soberanía del pueblo [1].

El propietario, el ladrón, el héroe, el soberano, pues todos esos nombres son sinónimos, impone su voluntad por ley y no permite contradicción ni inspección, es decir, que pretende ejercer el poder legislativo y el poder ejecutivo a la vez. Por eso la sustitución de la voluntad real por la ley científica y verdadera no se puede realizar sin una lucha terrible, y esta sustitución incesante es, después de la propiedad, el elemento más poderoso de la historia, la causa más fecunda de los movimientos políticos. Los ejemplos son demasiado numerosos y evidentes para que me detenga a enumerarlos.

Ahora bien; la propiedad engendra necesariamente el despotismo, el gobierno del capricho, el reino de una voluntad libidinosa: esto es de tal modo esencial en la propiedad, que basta, para convencerse de ello, recordar lo que la propiedad es y lo que sucede a nuestro alrededor. La propiedad es el derecho de *usar* y de *abusar*. Por consiguiente, si el gobierno es economía, si tiene por único objeto la producción y el consumo, la distribución de los trabajos y de los productos, ¿cómo ha de ser posible con la propiedad? Si los bienes son propiedades, ¿cómo no han de ser los propietarios reyes, reyes despóticos, reyes en proporción de sus facultades gananciales? Y si cada propietario es majestad soberana en la esfera de su propiedad, rey inviolable en

(1) Si semejantes ideas penetraron alguna vez en los entendimientos, fué en el sentido del gobierno representativo y de la tiranía de los habladores. Antiguamente la ciencia, el pensamiento y la palabra eran confundidos en una misma expresión; para designar a un hombre rico de pensamiento y de saber, se decía que era un hombre rápido en el hablar y potente en el discurso. Hace tiempo que la palabra ha sido, por abstracción, separada de la ciencia y de la razón; poco a poco esa abstracción se ha, como dicen los lógicos, realizado en la sociedad; de modo que tenemos hoy *sabios de* muchas clases que no hablan apenas, y *habladores* que ni siquiera son sabios en la ciencia de la palabra. Así un filósofo no es ya un sabio; es un hablador. Un legislador, un poeta, fueron antiguamente hombres profundos y adivinos: hoy son habladores. Un hablador es un timbre sonoro al que el menor choque hace producir un interminable sonido: en el hablador, el flujo del discurso está siempre en razón directa de la pobreza del pensamiento. Los habladores gobiernan el mundo: nos aturden, nos fastidian, nos roban, nos chupan la sangre y se burlan de nosotros. En cuanto a los sabios, se callan: si quieren decir una palabra, se les corta el habla. Que escriban.

toda la extensión de su dominio, ¿cómo un gobierno de propietarios no ha de ser un caos y una confusión?

Por consiguiente, ni gobierno, ni economía pública, ni administración, es posible con la propiedad por base.

3. *Determinación de la tercera forma social: Conclusión*

La comunidad trata de alcanzar la *igualdad* y la *ley;* la propiedad, nacida del sentimiento del mérito personal, quiere, sobre todas las cosas, la *independencia* y la *proporcionalidad.*

Pero la comunidad, tomando la uniformidad por la ley y la nivelación por la igualdad, llega a ser tiránica e injusta, y la propiedad, por su despotismo y sus usurpaciones, se muestra bien pronto agresiva e insociable.

Lo que desean la comunidad y la propiedad es bueno; lo que producen una y otra es malo. ¿Por qué? Porque ambas son exclusivas y desconocen, cada una por su parte, dos elementos de la sociedad. La comunidad rechaza la independencia y la proporcionalidad; la propiedad no satisface a la igualdad ni a la ley.

Ahora bien; si imaginamos una sociedad fundada en estos cuatro principios: igualdad, ley, independencia, proporcionalidad, hallaremos:

1.º Que consistiendo la igualdad únicamente en la *igualdad de condiciones*, es decir, de *medios*, no en la *igualdad de bienestar*, la cual, con medios iguales, debe ser obra del trabajador, no viola de ninguna manera la justicia ni la equidad.

2.º Que resultando la *ley* de la ciencia de los hechos y apoyándose, por consiguiente, en la necesidad misma, no choca jamás con la independencia.

3.º Que derivando la *independencia* respectiva de los individuos, o la autonomía de la razón privada, de la

diferencia de talentos y capacidades, puede existir sin peligro dentro de los límites de la ley.

4.º Que no estando admitida la *proporcionalidad* sino en la esfera de la inteligencia y del sentimiento, no en la de las cosas físicas, puede observarse sin violar la justicia o la igualdad social.

Esta tercera forma de sociedad, síntesis de la comunidad y de la propiedad, la llamaremos LIBERTAD [1].

Para determinar la libertad, no reunimos, pues, sin discernimiento la comunidad y la propiedad, lo cual sería un eclecticismo absurdo. Investigamos por un método analítico lo que cada una de ellas contiene de verdadero, de acorde con el deseo de la Naturaleza y las leyes de la sociabilidad, y eliminamos lo que ambas encierran de elementos extraños; y el resultado ofrece una expresión adecuada a la forma natural de la sociedad humana; en una palabra: la libertad.

La libertad es igualdad, porque la libertad no existe sino en el estado social, y fuera de la igualdad no hay sociedad.

La libertad es anarquía, porque no admite el gobierno de la voluntad, sino solamente la autoridad de la ley, es decir, de la necesidad.

La libertad es variedad infinita, porque respeta todas las voluntades, dentro de los límites de la ley.

La libertad es proporcionalidad, porque deja plena latitud a la ambición del mérito y a la emulación de la gloria.

Podemos decir ahora, siguiendo el ejemplo de M. Cousin: «Nuestro principio es verdadero, es bueno, es social; no temamos deducir todas sus consecuencias».

La *sociabilidad* en el hombre, convirtiéndose en *justicia* por reflexión, en *equidad* por engranaje de capacidades, teniendo por fórmula la *libertad*, es el verdadero fundamento de la moral, el principio y la regla

---

(1) *Libertas, liberare, libratio, libra*, libertad, libertar, libración, peso (libra), son expresiones cuya etimología parece común. La libertad es el equilibrio de los derechos y de los deberes: hacer a un hombre libre es equilibrarle con los demás, es decir, ponerle a su nivel.

de todas nuestras acciones. Es el móvil universal que la filosofía busca, que la religión fortalece, que el egoísmo suplanta, que la razón pura no puede suplir jamás. El *deber* y el *derecho* nacen en nosotros de la *necesidad*, la cual, según se considere en relación a los seres exteriores, es *derecho*, y en relación a nosotros mismos, *deber*.

Es una necesidad comer y dormir; es un derecho procurarnos las cosas necesarias al sueño y al sustento; es un deber usarlas cuando la naturaleza lo exige.

Es una necesidad trabajar para vivir; es un derecho; es un deber.

Es una necesidad amar a la mujer y a los hijos; es un deber ser su protector y su sostén; es un derecho ser amado con preferencia a cualquier otro. La fidelidad conyugal es de justicia; el adulterio es un crimen de lesa sociedad.

Es una necesidad cambiar nuestros productos por otros productos; es un derecho que este cambio sea hecho con equivalencia, y puesto que consumimos antes de producir, será un deber, si ello depende de nosotros, que nuestro último producto siga a nuestro último consumo. El suicidio es una bancarrota fraudulenta.

Es una necesidad realizar nuestra tarea según las luces de nuestra razón; es un derecho mantener nuestro libre arbitrio; es un deber respetar a los demás.

Es una necesidad ser apreciados por nuestros semejantes; es un deber merecer sus elogios; es un derecho ser juzgados por nuestras obras.

La libertad no es contraria a los derechos de sucesión y de herencia; se contenta con velar por que la igualdad no sea violada. Optad—nos dice—entre dos herencias; no acumuléis jamás. Toda la legislación concerniente a las trasmisiones, sustituciones, adopciones y, si se me permite emplear este término, *coadjutorías*, hay que rehacerla.

La libertad favorece la emulación, lejos de destruirla: en la igualdad social, la emulación consiste en trabajar

en condiciones iguales. Su recompensa está en ella misma: nadie sufre por la victoria ajena.

La libertad elogia el sacrificio y le honra con sus votos; pero puede pasarse sin él. La justicia basta para el equilibrio social; el sacrificio es de supererogación. Dichoso, sin embargo, el que puede decir: «Yo me sacrifico» (1).

La libertad es esencialmente organizadora. Para asegurar la igualdad entre los hombres, el equilibrio entre las naciones, es preciso que la agricultura y la industria, los centros de instrucción, de comercio y de negocios, se distribuyan según las condiciones geográficas y climatéricas de cada país, la clase de sus productos, el carácter y el talento natural de sus habitantes, etc., en proporciones tan justas, tan sabias, tan bien combinadas, que en ninguna parte haya jamás exceso ni falta de población, de consumo y de productos. Este es el principio de la ciencia del derecho público y del derecho privado, la verdadera economía política. Corresponde a los jurisconsultos, desembarazados ya del falso principio de la propiedad, redactar las nuevas leyes y pacificar el mundo. La ciencia y el genio no les faltan; el punto de apoyo ya lo tienen (2).

---

(1) En una publicación mensual, titulada *El Igualitario*, cuyo primer número acaba de aparecer, se juzga el sacrificio como principio de la igualdad: esto es confundir todas las nociones. El sacrificio en sí mismo supone la más grande desigualdad; buscar la igualdad en el sacrificio es confesar que la igualdad es antinatural. La igualdad debe establecerse sobre la justicia, sobre el derecho estricto, sobre principios invocados por el propietario mismo: de otro modo no existirá jamás. El sacrificio es superior a la justicia; no puede ser impuesto como ley, porque su naturaleza consiste en no tener recompensa. Ciertamente, sería de desear que todo el mundo reconociese la necesidad del sacrificio, y la idea de *El Igualitario* es ejemplar; por desgracia no puede conducir a nada. ¿Qué responder, en efecto, a un hombre que os dice: «Yo no quiero sacrificarme»? ¿Habrá que obligarle? Cuando el sacrificio es forzoso, se llama opresión, servidumbre, explotación del hombre por el hombre. Así es como los proletarios son sacrificados a la propiedad.

(2) De todos los socialistas modernos, los discípulos de Fourier me han parecido mucho tiempo los más avanzados y casi los únicos dignos de ese nombre. Si hubiesen sabido comprender su tarea, hablar al pueblo, despertar las simpatías, callarse sobre lo que no entendían; si hubiesen mantenido pretensiones menos orgullosas y mostrado más respeto para la razón pública, quizá la reforma habría comenzado gracias a ellos. Pero, ¿cómo esos reformadores tan decididos están constantemente de rodillas ante el poder y la opulencia, es decir, ante lo más antirreformista que existe? ¿Cómo, en un siglo razonador, no comprenden que el mundo quiere ser convertido *por razón demostrativa*, no por mitos y alegorías? ¿Cómo, siendo implacables adversarios de la civilización, toman de ésta lo más funesto que ha producido: propiedad, desigualdad de fortuna y de rangos, glotonería, concubinato, prostitución, etc., etc., teurgía, magia y brujería? ¿Por qué sus interminables declamaciones contra la moral, la metafísica, la psicología, cuando el abuso de esas ciencias, de las cuales no entienden nada, forma todo su sistema? ¿Por qué esa manía de divinizar a un hombre cuyo principal mérito fué desatinar sobre multitud de cosas, que sólo conocía de nombre, en el más extraño lenguaje que se ha visto jamás? Todo el que admite la infalibilidad de un hombre, llega por eso mismo a ser incapaz de instruir a los demás; todo el que renuncia a su razón, pronto proscribirá el libre examen. Los falansterianos no se necesitarían si fuesen amos. Que se dignen, en fin, razonar; que procedan con método, que nos ofrezcan demostraciones, no revelaciones, y les escucharemos de buena gana; después, que organicen la industria, la agricultura y el comercio; que hagan atrayente el trabajo y honorables las más humildes funciones, y les aplaudiremos. Sobre todo, que se desembaracen de ese iluminismo que les da un aspecto de impostores o de cándidos, mucho más que de creyentes y de apóstoles.

He realizado la obra que me había propuesto; la propiedad está vencida; no se levantará jamás. En todas partes donde este libro se lea, existirá en lo sucesivo un germen de muerte para la propiedad: tarde o temprano desaparecerán el privilegio y la servidumbre; al despotismo de la voluntad sucederá el reinado de la razón. ¿Qué sofismas, en efecto, qué prejuicios se sostendrán ante la sencillez de estas proposiciones?

I. La *posesión* individual (1) es la condición de la vida social: cinco mil años de propiedad lo demuestran; la *propiedad* es el suicidio de la sociedad. La posesión es de derecho; la propiedad es contra el derecho. Suprimid la propiedad conservando la posesión, y con esta sola modificación en el principio, cambiaréis por completo las leyes, el gobierno, la economía, las instituciones; expulsaréis el mal de la tierra.

II. Siendo igual para todos el derecho de ocupar, la posesión varía con el número de poseedores; la propiedad no puede constituirse.

III. Siendo también igual para todos el resultado del trabajo, la propiedad se pierde por la explotación ajena y por el arriendo.

IV. Siendo todo trabajo humano resultado, necesariamente, de una fuerza colectiva, toda propiedad es,

---

(1) La posesión individual no es un obstáculo al gran cultivo y a la unidad de explotación. Si no he hablado de los inconvenientes del parcelamiento, es porque he creído inútil repetir, después de otros muchos, lo que debe ser para todo el mundo una verdad conocida. Pero me sorprende que los economistas, que tan bien han hecho resaltar las miserias del pequeño cultivo, no hayan visto que su principio reside enteramente en la propiedad; me sorprende, sobre todo, que no hayan advertido que su proyecto de movilizar el suelo es un comienzo de abolición de la propiedad.

por esa misma razón, una propiedad colectiva e indivisa; en términos más precisos: el trabajo destruye la propiedad.

V. Siendo toda capacidad de trabajo, lo mismo que todo instrumento de trabajo, un capital acumulado, una propiedad colectiva, la desigualdad de sueldo y de fortuna, con el pretexto de desigualdad de capacidad, es injusticia y robo.

VI. El comercio tiene por condiciones necesarias la libertad de los contratantes y la equivalencia de los productos cambiados. Ahora bien; siendo la expresión del valor la suma de tiempo y de gastos que cuesta cada producto, y la libertad inviolable, los trabajadores han de ser necesariamente iguales en salarios, como lo son en derechos y en deberes.

VII. Los productos sólo se compran con productos. Ahora bien; siendo la condición de todo cambio la equivalencia de los productos, el beneficio es imposible e injusto. Aplicad este principio de la más elemental economía, y el pauperismo, el lujo, la opresión, el vicio, el crimen y el hambre desaparecerán.

VIII. Los hombres están asociados por la ley física y matemática de la producción antes de estarlo por pleno consentimiento; por consiguiente, la igualdad de condiciones es de justicia, es decir, de derecho social, de derecho estricto; el aprecio, la amistad, el agradecimiento, la admiración, corresponden al derecho *equitativo o proporcional.*

IX. La asociación libre, la libertad, que se limita a mantener la igualdad en los medios de producción y la equivalencia en los cambios, es la única forma de sociedad posible, la única justa, la única verdadera.

X. La política es la ciencia de la libertad; el gobierno del hombre por el hombre, sea cual fuere el nombre con que se disfrace, es opresión; la más alta perfección de la sociedad se halla en la unión del orden y de la anarquía.

Ha llegado el fin de la antigua civilización; la faz de la tierra va a renovarse bajo un nuevo sol. Dejemos

que se extinga una generación; dejemos morir en el desierto a los antiguos prevaricadores: la tierra santa no cubrirá sus huesos. Joven: si la corrupción del siglo te indigna y el ansia de justicia te devora; si la patria te es querida y el interés de la humanidad te conmueve, abraza la causa de la libertad. Abandona tu egoísmo; húndete en la ola popular de la igualdad naciente; en ella tu alma, templada de nuevo, adquirirá una savia y un vigor desconocidos; tu carácter debilitado volverá a encontrar una energía indomable; tu corazón, ya ajado quizá, rejuvenecerá. Todo cambiará ante tus ojos purificados: nuevos sentimientos harán nacer en ti nuevas ideas. Religión, moral, poesía, arte, lenguaje, se te aparecerán bajo una forma más grande y más bella; y seguro, desde este momento, de tu fe, entusiasta con reflexión, saludarás la aurora de la regeneración universal.

Y vosotros, pobres víctimas de una ley odiosa, vosotros, a quienes un mundo burlón despoja y ultraja, vosotros, cuyo trabajo fué siempre infructuoso y sin esperanza de descanso, consolaos: vuestras lágrimas serán contadas. Los padres han sembrado en la aflicción, los hijos cosecharán en el júbilo.

¡Oh, Dios de libertad! ¡Dios de igualdad! Dios que habías puesto en mi corazón el sentimiento de la justicia antes que mi razón llegara a comprenderla: escucha mi ardiente súplica. Tú eres quien me ha inspirado todo lo que acabo de escribir. Tú has formado mi pensamiento; tú has dirigido mi estudio; tú has privado mi espíritu de rareza y mi corazón de apego a fin de que publique la verdad ante el amo y el esclavo. He hablado según la energía y el talento que tú me han concedido; a ti te corresponde acabar tu obra. Tú sabes si busco mi interés o tu gloria, ¡Dios de libertad! ¡Ah! ¡Perezca mi nombre y que la humanidad sea libre! ¡Vea yo, en mi oscuridad, instruído al pueblo, al fin, educado por nobles institutores, guiado por corazones desinteresados! Abrevia, si es posible, el tiempo de nuestra prueba; ahoga en la igualdad el orgullo y

la avaricia; confunde esta idolatría de la gloria que nos retiene en la abyección; enseña a los hombres, pobres niños, que en el seno de la libertad no habrá héroes ni grandes hombres. Inspira al poderoso, al rico, a aquel cuyo nombre jamás pronunciarán mis labios ante ti, el horror de sus rapiñas; que pida en seguida que se le admita la restitución; que sólo su inmediato arrepentimiento le absolverá. Entonces grandes y pequeños, sabios e ignorantes, ricos y pobres, se unirán en una fraternidad inefable; y todos juntos, cantando un himno nuevo, reconstituirán tu altar, ¡Dios de libertad y de igualdad!

F I N

INDICE